الفلسفة المعاصرة

الأستاذ الدكتور

على عبد المعطى

كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

الأستاذ الدكتور

عبد الوهاب جعفر

كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

دكتورة

صفاء عبد السلام جعفر

كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية

٤٠ ش سوتير - الأزاريطة - ت ٤٨٣٠١٦٣

٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي - ت ٥٩٧٣١٤٦

"لفلسفة لمعاصر"

الأستاذ الدكتور

على . المعطى

كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

الأستاذ الدكتور

. الو . جعفر

كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

دكتورة

. ا م جعفر

. الآداب – جا الإسكندرية

••

دار المعرفة الجامعية

٤ ش سوتير – الأزاريطة ت ٤٨٧٠١٦٣

٣٨٧ ش قنال السويس – الشاطبي ٥٩٣٢١٤٦٠

دار المعرفة الجامعية

للطبع والنشر والتوزيع

- **الإدارة: ٤٠ شارع سوتير - الأزاريطة - الإسكندرية**
  ت: ٤٨٧٠١٦٣٠

- **الفرع: ٣٨٧ شارع قنال السويس - الشاطبي - الإسكندرية**
  ت: ٥٩٢٣١٤٦٠

القسم الأول

بقلم

الأستاذ الدكتور

علي . المعطي

الفصل الأول

جورج ادوارد مور
والنقد الموجه إلى المثالية

جورج ادوارد مور

ومو من ا لية

أولاً : حياته وأعماله وأهميته

أ- حياته

بات من الواضح لدى مؤرخي الفلسفة ونقادها Critics أن حياة الفيلسوف جزء لا ينفك عن الاطار العام لآرائه ومناقشاته. وإنبثاقه من هذه البديهية الاولية صدر المؤرخون والنقاد كتاباتهم بإستعراض حياة الفلاسفة موضوع الدراسة، ومن ثم وجدنا «بول أرثر شليب» Paul Arthur Schilpp حفاظاً منه على وحدة النسق الفلسفي Philosophical System يؤرخ لحياة الفلاسفة المعاصرين، نقداً ومنهجاً وموضوعاً، ومن بين هؤلاء «جورج مور» G.E. Moore الذى كرس له العدد الرابع من السلسلة التي اعدها لهذا الغرض، والذى اخرجه لنا في عام ١٩٤٢، والذى تضمن تسعة عشر مقالاً إستعرض فيها كتابها فلسفة مور، وقام الفيلسوف بالرد على اوجه النقد التي وردت بكل منها.

ومن المؤكد أن الحديث عن «جورج مور» يشدنا إلى ذلك البناء الضخم للفلسفة الانجليزية المعاصرة Conte r Bri phil phy. فقد تحرك «مور» بالفلسفة في أكثر من إطار لها، رغم قلة إنتاجه الفلسفي، فالكم لا يجب الكيف، لان المعيار الاساسي في الفلسفة هو الكيف.

تلقى مور دراساته في الفلسفة على ايدى رواد المثالية I في انجلترا برادلي Bradley، جرين Green، ماكتجارت cta ar، لكن سرعان ما اكتشفت عدم كفاية الموقف الفلسفي للمثالية فكان إن تعاون مع «رسل» R ll في صرح المذهب الواقعي الجديد e tic New وإعادة الفكرة الانجليزية إلى نمطه التجريبي pirical .

ولا ريب أننا نلمس في هذا الاتجاه امتداداً طبيعياً لتيار الفكر الانجليزى التجريبي البحث الذى يعبر عنه لوك Loo، وهيوم H، ومل ورسل اصدق تعبير.

وقد يبدو ضرباً من الخلط أن نردف الواقعية بالتجريبية، إلا أن هذا الخلط سرعان ما يذوب ذوبان الجليد على سطح الماء، إذا كشفنا النقاب عن ـ ـ ولب ذلك الموقف الجديد الذى مثله «مور» فى اوئل القرن العشرين.

وحتى تتضح لنا أبعاد هذا الفكر وذلك التيار الاساسى للفلسفة المتمثل فى فكر مور، يتعين علينا أن نكشف النقاب عن الحركات الاساسية التى شكلت عقلية مور إبان فترة الصبا حتى رفضه للمثالية موضوعاً ومنهجاً. وبناء على هذا فإنه يمكن القول بأن المقالة التى صدر بها مور[1] العدد الذى خصصه «شليب» عن تاريخ حياته، تجب كل ما كتب عن حياته باقلام الآخرين، ومن ثم فإن عرضنا لحياة مور ينبثق أصلاً عن نفسه.

يقسم مور حياته وتطوره فى هذه المقالة إلى خمس حلقات متصلة :

١- مولده ودراسته الأولى : (١٨٧٣ - ١٨٩٢)

ولد جورج مور بضاحية S y التى تبعد قرابة الثمانية اميال جنوب لندن لأسرة قوامها ثمانية أفراد. وكانت قد رحلت من موطنها الاصلى فى gs حيث كان والده يعمل طبيباً فى الريف الانجليزى بعد حصوله على شهادة فى الطب، إلى حيث ولد وإستقرت الاسرة. فقد رغبا والداه فى الحاقه وإخوته بكلية «دلويش» بالقسم الخارجى وكانت هذه المدرسة قد تأسست قبل ذلك التاريخ بإثنى عشر عاماً[2].

تلقى مور دروسه الاولى على والده، حتى بلغ الثامنة من عمره، فتعلم القراءة والكتابة والمبادىء الاولى First ru nts للتربية والحساب والجغرافيا والتاريخ والانجليزى ثم ارسل بعد ذلك إلى «دليش» حيث تلقى قسطاً وافراً من الدراسات سيكية Cl i وأنفق وقتاً طويلاً فى دراسة اليونانية واللغة اللاتينية، ثم عرج بعد ذلك على دراسات اللغة الفرنسية و الالمانية، اللتان

1. P.A., (of G , . 3-39. philosopheres, IV, university 1 Vol.
2. Moor, G.E. An A , P.3 Vol

وسنشير إلى هذا المؤلف بالمختصر

إستغرقتا وقتاً طويلاً بالقياس إلى الوقت الذى امضاه فى إتقان اليونانية واللاتينية.

يقول مور :

«وخلال هذه السنات الست، خصص معظم وقتى تقريباً لدراسة القيونانية واللاتينية، وقد خصصت ساعات قليلة فى الاسبوع لدراسة الفرنسية واليونانية والحساب» [1].

وفى هذه الفترة تأثر مور بالاستاذ Renile رئيس قسم الموسيقى بالمدرسة الذى تعلم منه مبادىء الهارمونى Elements of H ony، ما تأثر بالاستاذ بريانز Bryans استاذ الدراسات الكلاسيكية القديمة الذى ركز فى دراساته فوق ما هو قديم على اعمال جوته Geothe خاصة Faurt وكذلك على اعمال شيلر Schiller كما تأثر مور بالاستاذ Lundrun استاذ النقد بالمدرسة، ولقد كانت وجهات نظر «لندرم» حافزاً كبيراً لمور، لأنها مكنته من الفوز بمنحة دراسية فى كلية ترينتى Trinity والحصول على مرتبة الشرف الاولى فى الدراسات الكلاسيكية، والحصول على منحة دراسية فى كلية كرافن Graven. لكن المتتبع لحياة مور يجد أن الاستاذ جليكس Gilkes مولعاً بسقراط Socrates وأفلاطون Plato بدرجة كبيرة، فضلاً عما كان يتمتع به من عقلية فلسفية، وأفق متسع، وقدرة فائقة على دراسة مشكلات الفلسفة الاساسية ومباحثها [2] وخلافاً للاساتذة الاربعة السابقين، تأثر مور فى هذه المرحلة بشقيقه Tho Sturge Moore الذى كان شاعراً وناقداً وفناناً، يقبل على القراءة بنهم ويضع المشكلات موضع التساؤل بصورة جادة، وقد تأثر مناقشاته مع والده فى تشكيل آراء مور [3].

٢- السنوات الاثنى عشر الاوائل فى كيمبردج (١٨٩٢ - ١٩٠٤)

إنتقل مور إلى كيمبردج، بعد إجتيازه مرحلة الدراسة فى «دلويش» لقد قسم مور هذه السنوات الاثنى عشر إلى ˆ مراحل هى :

1. ˙ P. 5.
2. Ibid, P. 9.
3. Ibid, P. 10.

المرحلة الأولـى :

سنوات أربع فى كيمبيردج (١٨٩٢ - ١٨٩٦)، وفيها التحق مور بكلية ترينتى فى اكتوبر ١٨٩٢، وظل لعامين متتالين يعمل فى مجال الدراسات القديمة وفق نصيحة رسل Russell وتوجيهات بريانز Bryans، وكون مور عدة صداقات فى كيمبردج، يقول مور :

«ومع إنه لم تكن لى صداقات حميمة مع زملائى من النبهاء فى دلويش، إلا إننى- ولأول مرة فى كيمبردج، كونت صداقات وثيقة مع عدد من الاذكياء»[1].

فتعرف على «رسل» وعلى عدد من أساتذته فى كيمبردج مثل «هنرى سدجوك» Sidgwick الذى تأثر بكتابه Methods of Ethics، ومثل «جيمس وارد» Ward الذى كان يحاضر فى العلوم الاخلاقية، ومثل «ستاوت» Staut الذى كان يحاضر فى تاريخ الفلسفة الحديثة من ديكارت Descartes إلـى شبنهور Schepenhaur، ومثل ماكتجارت Mctaggart الذى يذكر مور عنه إنه ترك إنطباعاً بالغاً فى نفسه لسرعة بديهته فى البرهنة، وإلى دقته الفائقة، وإلى الوضوح فى تعبيراته، إلا أنه يأخذ على ماكتجارت إنه كان هيجلياً اكثر من هيجل ذاته[2]. كما تعرف مور على هنرى جاكسون Jackson استاذ الفلسفة اليونانية، الذى كان من وجهة نظر مور «محاضراً جيداً، يتوخى الدقة والوضوح وعدم التجريدات»[3].

لقـد سافر مور فى عطلة صيف ١٨٩٥ إلى المانيا على يد الاستـاذ زجفرت Si art كما واستمع إلى محاضرات الاستاذ Crusius عن افلاطون.

المرحلة الثانية : رسالة الزمالة (١٨٩٦ - ١٨٩٨)

وبعد ان انتهى مور من دراسته فى كيمبردج عكف على إعداد رسالة الزمالة، وكان موضوعها عن «كانط» ولقد ركز مور على دراسة مفهوم العقل R n عند كانط من ثنايا مؤلفاته خاصة تلك العلاقة القائمة بين «نقد العقل النظرى الخالص» وبين نقد «العقل العملى الخالص» كما ركز على ما يعنى كانط على

1. Ibid, P. 13
2. Ibid, P. 19
3 Ibid, P 20

وجه التحديد بكلمة العقل ولقد وجد مور أن هذه الكلمة كما عناها كانط كانت مضللة إلى حد بعيد.

المرحله الثالثة : مور زميلاً فى ترينتى لسنوات ست (١٨٩٨ - ١٩٠٤)

رشح مور لزمالة كلية ترينتى لمدة ست سنوات، وكانت هذه الفترة حافلة بالمجهودات العلمية، ذلك أن مور بدأ فى هذه المرحلة بتحديد بعض المصطلحات لمعجم لدوين الفلسفى Baldwin's Dictionery of philosophy وكتابة بعض مقالاته، وقد عانى مور آلاماً كثيرة أثناء قيامه بهذا العمل نظراً للجهد الشاق الذى بذل فيه [1]. كما قام مور بإعطاء سلسلتين من المحاضرات الاولى عن «الاخلاق عند كانط»، والثانية عن «الاخلاق بوجه عام» ولقد اتاحت له هاتين السلسلتين أن يضع الخطوط الاولى لكتابه الرئيسى «مبادىء الاخلاق» Principia Ethica كما حظى مور فى هذه المرحلة بشرف عضوية الجمعية الارسطية Aristotelian Society ولقد أمد مور الجمعية الارسطية ببعض المقالات ذات الموضوع الواحد مع آخرين، أو بعض المقالات منفردة، هذا هو ما أضفى على إسمه الشهرة والذيوع.

وعلاوة على هذا فلقد طلب ماكنزى Mackenzie أن يكتب بعض المقالات «لجريدة الاخلاق العالمية» International Journal of Ethics أنجز مور معظمها بدقة وإتقان.

٣- سنوات سبع خارج كيمبردج (١٩٠٤ - ١٩١١)

وبعد أن انتهت فترة الزمالة فى كيمبردج، سافر مور إلى ادنبرج bur بمصاحبة صديق حميم له، وإستقر مور فى هذه المدينة لمدة ثلاثة اعوام ونصف، ثم يغادرها إلى ريشموند Ric ond بالقرب من لندن بقية الاعوام السبعة. ولقد تفرغ مور فى هذه المرحلة لفهم كتاب رسل «اصول الرياضيات» Principles Mathematics كما قام بكتابة بعض المقالات من بينها مقالته الشهيرة عن وليم جيمس J es والتى أخرجها تحت إسم البراجماسية Para a فى كتابه «دراسات فلسفية» Phil phical s es كما انجز مور مؤلفه عن الاخلاق الذى ظهر فى مكتبة دار . معات versity libarary .H

1. P 23

٤ – العمل بالتدريس فى كيمبردج (١٩١١ - ١٩٣٩)

ارسلت جامعة كيمبردج إلى مور عام١٩١١ تطلب إليه العودة ثانية اليها، لتدريس العلوم الاخلاقية، فقرر مور العودة إلى كيمبردج. وفى هذا يقول مور : «إن فكرة التدريس كانت دائماً جذابة بالنسبة لى، كما وإننى أحب الان وبعد سنوات سبع قضيتها بعيداً عن كيمبردج أن أعود ثانية اليها»[١].

وقام مور بتدريس الاخلاق والمنطق وعلم النفس وفلسفة الطبيعة منذ تعيينه، وفى عام ١٩٢٥ خلف مور «وارد» فى كرسى الأستاذيه «للفلسفة العقلية والمنطق». أما عن صلاته وتأثيره وتأثره فلقد التقى مور عام ١٩١٢ لأول مرة بفتجنشتين Wittgenstein الفيلسوف النمساوى الذى هجر دراسته لهندسة الطيران، واتجه إلى تعلم «أصول الرياضيات»، «المنطق الرياضى» فى إنجلترا، والتقى برسل الذى وجهه إلى دراسة الفلسفة لما إكتشفه فيه من مواهب فلسفية أصلية[٢].

وقد تلقى فتجنشتين محاضراته الاولى على مور عام ١٩١٢ فى علم النفس، ولم تكن معرفة مور قوية فى هذا العام، إلا أن العلاقة بينهما توثقت كثيراً بعد ذلك، فقد أرسل فتجنشتين فيما بعد مخطوط رسالته المنطقية الفلسفية Tracta phi - phil le إلى رسل وقرأها مور واعجب بها أشد الاعجاب، وأثنى على كل ما ورد بها وحينما أصبح فتجنشتين عضواً من أعضاء هيئة التدريس بكيمبردج، بدأت صلاته تتوثق بدرجة كبيرة مع مور يقول مور عن فتجنشتين :

«ولقد جعلنى اعتقد تماماً بأن ما هو مطلوب لحل مشكلات الفلسفة بأسرها، إنما هو المنهج ... ذلك المنهج (التحليلى) الذى إستخدمه بمهارة ... تفوق إستخدامى له»[٣].

1. Ibid, P. 28.

(٢) راجع ما كتبه رسل عن فتجنشتين فى . a- My Mental lopment pp Vol, 1
b- My phlosophical lopment, 1 .
c- Protraties from Me , 1956.

وقد التقى مور فى اوائل العشرينات «بفرانك رامزى» واعجب ببراعته ودقته، وكتب مور فى مقدمته لكتاب رامزى فى اسس الرياضيات Fo tons of عن مأثورات ومعالم فكره الفلسفى.

٥- السنوات ما بعد سبتمبر (١٩٣٩ - ١٩٥٨)

دعى مور للتدريس فى اكسفورد عام ١٩٣٩ فذهب إلى هناك والتقى بالطلبة وهيئة التدريس وفى اغسطس ١٩٤٠ تلقى مور عدة دعوات من الجامعات الامريكية ليحاضر بها كأستاذ زائر، فذهب للتدريس بكلية سمث th فى م . معى ١٩٤٠ - ١٩٤١ وذهب كذلك إلى جا ceto لالقاء محاضرات بها فى ربيع عام ١٩٤١، كما ذهب إلى كلية s بكاليفورنيا فى خريف عام ١٩٤١، وجامعة كولومبيا عام ١٩٤٢. ولقد انصبت معظم محاضراته فى الولايات المتحدة على موضع الادراك الحسى Se ption -P- وظل مور يحاضر ويؤلف حتى توفى فى إنجلترا عام ١٩٥٨.

ب - أعمـــــاله :

ويمكن تقسيم مؤلفات مور بحسب المضوعات التى ركزت عليها إلى :

أ - مؤلفات فى الفلسفة بصفة .

ب- مؤلفات خاصة بنظرية المعرفة أو الابستمولوجيا.

ج - مؤلفات منطقية.

د - مؤلفات فى مجال الاخلاق والدين.

أ - فى بصفة عامة

(١) دراسات فلسفية Philosophical

وهو يحتوى عل مقالات عشر، وتقديم بقلم مور كتب فى يناير ١٩٢٢ فى كيمبردج، اما ا ت التى إحتواها ب فهى :

3.

١ – رفض المثالية	1- The refutation of idealism
٢ – طبيعة و "ـ" موضوعات الادراك	2- na and reality objects of prception.
٣ – المذهب البراجماتي لدى وليم جيمس	3- W' ' J " tism"
٤ – فلسفة هيوم	4- H e's philosophy
٥ – مكانة المعطيات الحسية	5- The Status of Se -Data
٦ – مفهوم الواقع	6- The Concepton cf Reality
٧ – بعض الاحكام المتعلقة بالادراك	7- Some Jud ents of Perception
٨ – مفهوم القيمة الباطنية	8- The Conception of In ' 'c Value
٩ – العلاقات الخارجية والداخلية	9- inte relati
١٠ – طبيعة الفلسفة الخلقية	10- na of Moral phil phy

(٢) بعض المشكلات الرئيسية في

وهو عبارة عن عدة محاضرات " ها مور في كلية مور لي ey فيما بين عام ١٩٤١٠ ، ١٩١١ وقد اقترح ويزدم عليه أن ينشرها فنشرها تحت هذا الاسم عام ١٩٢٢ في لندن ، وقد اعيد طبع هذا الكتاب عام ١٩٢٨ . ويتناول مور في هذا الكتاب عدة موضوعات تدور حول آراء متفرقة له. فهو يذكر في هذا الكتاب معنى الفلسفة والمعطيات الحسية، والقضايا، وطرق المعرفة، ويتحدث عن الاشياء المادية، والوجود في المكان، والوجود في الزمان، والتخيل والذاكره والمعتقدات والقضايا. والمعتقدات الصادقة والزائفة، والحقائق والكليات، والعلاقات والصفات والتشابه، والفصل وبعض الصفات الاخرى، والتجريدات والكون، كما تناول في هذا الكتاب نظرية هيوم، ومعنى ما هو حقيقي وهل الزمن حقيقي . ويتضح من هذه الموضوعات التي ضمنها كتاب مور هذا إنه لا يستند إلى إتجاه نسقي أو وحدة مذهبية.

(٣) أبحاث فلسفية Philosophi Pa

وهو عبارة عن مجموعة من المقالات والابحاث الفلسفيه وبعض المحاضرات التى كان يلقيها فتجنشتين فى جامعة كيمبردج ما بين عامى ١٩٣٠ ، ١٩٣٣ وكان مور قد نشر هذه الموضوعات كلها فى مجلة عدد يناير ١٩٥٤ ، ويوليو ١٩٥٤ ، ويناير ١٩٥٥ . ثم قام بجمعها تحت هذا الاسم، قد نشر هذا الكتاب عام ١٩٥٩ فى لندن

(٤) المثالية كانط t's Idealsim

وهو عبارة عن مقال انتقد فيه مور مثالية كانط التى استند اليه نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية Aris- عام ١٩٠٤

(٥) برهان على وجود العالم الخارجى Proof of World

وهو عبارة عن مقال يحاول فيه مور أن يبرهن على وجود العالم الخارجى، ونشر ضمن منشورات الاكاديمية الانجليزية Academy عام ١٩٣٩.

ب - نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا

(١) التجربة والمذهب التجريبى Experie Empri

وهو مقال يعرض فيه مور للاساس الحسى التجريبى الذى تستند عليه المعرفة وهو ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٠٢ .

(٢) رفض المثالية of I

نشر مور فى مجلة عدد ابريل ١٩٠٣ فيه يرفض الاتجاه المثالى خصوصاً لدى باركلى.

(٣) المعطيات الحسية Sta of

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٣ كما كتابه «دراسات فلسفية» الانف الذكر.

(٤) مفهوم الواقع Conception of Reality

وهو مقال منشور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٧ كما ضمنه

كتاب «دراسات فلسفية».

(٥) بعض الاحكام ا   بالادراك Jud   ents of Perception

وهو مقال منشور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٨، يعرض فيه مور للاحكام المرتبطة بالادراك الحسى المباشر، وقد ضمنه مور أيضاً ضمن كتابه «دراسات فلسفية».

(٦) هل هناك معرفة بالاتصال المباشر؟

Is there   owledge by Acquaindance"

وهو عبارة عن حوار اشترك فيه مع مور مجموعة من المفكرين على رأسهم هيكس وبرود وغيرهما ويعد هذا المقال امتداداً للحوار الذى بدأه «رسل» حول موضوع المعرفة بالاتصال المباشر.

(٧) طبيعة الافعال المعرا   The Character Co   `tive Acts

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٠ ويتناول فيه الفعل المعرفى طبيعته وسماته وخصائصه.

ويمكن أن نضيف إلى مجموعة الملفات هذه، تعليق مور على «المذهب الطبيعى واللاأدرية» لجيمس وارد J. W وتعليق مور لكتاب «تحليل العقل» لبرتراند رسل والذى نشره فى الملحق الادبى لمجلة التيمس Times Literary su فى ١٩٢١/٩/٢٩، وإضافة حوار مور الذى إشترك فيه معه جلبرت رايل Ryle حول «الموضوعات التخيلية» والذى نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٣، وإضافة الفصل الثانى والفصل الرابع من كتاب «بعض المشكلات الاساسية فى الفلسفة» وهما عن «المعطيات الحسية» و «طرق المعرفة».

ج -المؤا ت المنطقية

(١) طبيعة الحكم   na   of Judgment

وهو مقال نشره مور فى مجلة   عدد ابريل ١٨٩٩ تناول فيه مور طبيعة

الحكم بوجه عام، وهذه مسألة تنازعتها إتجاهات مثالية وإسمية ولغوية وسيكولوجية وميتافيزيقية وسوسيولوجية، وإراد مور إلى تأكيد الطبيعة الواقعية للحكم.

(٢) الضرورة N ity

وهو احد المقالات التى نشرها مور فى مجلة d فى عدد شهر يوليو عام ١٩٠٠، وفيه يربط الضرورة المنطقية بموقفه الاخلاقى العام.

(٣) الذاتية Identity

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٠١ والمعروف أن الذاتية مبدأ من المبادىء الثلاثة أو قانون من القوانين الثلاثة للفكر البشرى وهى الذاتية وعدم التناقض والثالث المرفوع. وإن مبدأ التناقض Contradiction و مبدأ الثالث المرفوع uded Middle Term يمكن ردهما إلى المبدأ الأول وهو مبدأ الذاتية .ة

(٤) العلاقات الخارجية والداخلية rnal and Internal Relatons

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٩، يتناول فيه مور العلاقات التى يمكن أن توجد خارجياً وداخلياً بين القضايا والاشياء.

(٥) مبادىء المنطق Principles of Logic

وهو مقال نشره مور فى الملحق الادبى لمجلة التيمس The Ti literary suppفى ١١ اغسطس عام ١٩٢١ يعلق فيه على المنطق كتاب لجونسون.

(٦) الوقائع القضايا F Propositi

وهو الحوار حول صلة الوقائع بالقضايا اشترك فيه رامزى Ramsey مع مور ونشر ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٧.

(٧) هل الوجود صفة Is Apredicate?

وهو حولر اشترك فيه وليم نيل ، ونشر ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٣٦.

(٨) هل خواص الاشياء الجزئية كلية أم جزئية؟ Are the characteristics of particalar gs e or particular?

وهو مقال يحاول فيه مور أن يبين أن صفات ما هو جزئي تكون جزئية لا كلية، نشر مور هذا المقال ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٣.

ويمكن أن نضيف إلى ذلك مقال مور الذى عقب فيه على كتاب رسل اسس الهندسة الذى نشره مور فى مجلة d عدد يوليو ١٩٨٨، ومقالات مور التى نشرها ضمن كتابه بعض المشكلات الاساسية فى الفلسفة الذى سبق أن اشرنا إليه عن:

١- المعتقدات والقضايا فى الفصل الرابع عشر.

٢- المعتقدات الصادقة والزائفة فى الفصل الخامس عشر.

٣- الحقائق والكليات فى الفصل السابع عشر.

٤- العلاقات والصفات والتشابه فى الفصل الثامن عشر.

٥- الفصل وبعض الصفات الاخرى فى الفصل التاسع عشر.

٦- التجريدات والكون فى الفصل العشرين.

د - فى الاخلاق والدين

١- الحرية Liberty

وهو احد المقالات المبكرة لمور إذ أنه ظهر فى مجلة ابريل ١٨٩٨، ويعتبر مفهوم الحرية احد المفاهيم الهامة التى ترتبط بالاخلاق والسياسة و... والاجتماع وعلم النفس بوجه عام.

٢- الاخلاق ماكتجارت ggart's cs

وهو مقال يعقب فيه مور على الموقف الاخلاقى لدى ماكتجارت الفيلسوف الانجليزى المثالى ويأخذه بالنقد والتمحيص، نشره مور فى المجلة الدولية للأخلاق Internatio J. of Ethics عام ١٩٠٣

٣- قيمة الدين The Value of Religion

وهو مقال نشره مور فى المجلة الدولية للأخلاق اكتوبر عام ١٩٠١ ، يبين فيه مور أهميته وقيمة الدين فى الحياة.

٤- مبادىء الاخلاق Principia Ethics

وهو كتاب كامل نشره مور عام ١٩٠٣ فى كيمبردج ويعتبر اول تطبيق عملى للمنهج التحليلى على مسائل الاخلاق ويتكون الكتاب من ابواب ستة، ويتناول الباب الاول موضوع علم الاخلاق والباب الثانى «الاخلاق الطبيعية» والثالث يتناول «مذهب اللذة» ويتناول الرابع «الاخلاق الميتافيزيقية» ويتناول الباب الخامس «الاخلاق وعلاقتها بالسلوك» اما الباب السادس والأخير فيتناول فيه مور «المثل الاعلى» والكتاب مدون على هيئة فقرات تبلغ ١٣٥ فقرة متتالية.

٥- الاخلاق Ethics

وهو ايضاً كتاب كامل نشر فى لندن ونيويورك عام ١٩١٢ وطبع طبعات متعددة، تناول فيه مور بالتحليل بعض المفاهيم والمذاهب الاخلاقية. فيتناول فى الفصلين الاول والثانى «المذهب النفعى» ويتناول فى الفصلين الثالث والرابع موضوعية الاحكام الاخلاقية، ويتناول فى الفصل · مس مسألة الصواب والخطأ ويتناول فى الفصل السابع معنى القيمة الباطنية.

٦- هل الخير ؟ Is Aquality?

وهو مقال يتناول فيه مور مسألة الخير وهل هو شيء أو فكرة أو ·· من الصفات، نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٣٢. ويمكن أن نضيف إلى مجموعة المؤلفات الاخلاقية والدينية هذه تعليق مور على كتاب « مة علم الاخلاق على اساس نظرية المعرفة» لفشته Fi te نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٣٢. ومقال مفهوم القيمة الباطنية الذى اشرنا إليه ضمن محتويات كتاب دراسات فلسفية Philosophical ·es الانف الذكر.

جـ - أهميته :

يقول وايت te لقد إقترن مور Moore دائماً بإسم رسل فلقد تزاملا في فترة تعليمهما بجامعة كيمبردج، وألفا هما وفتجنشتين ما يسمى «بثلاثي كيمبردج» الذي كان تأثيره على الفكر المعاصر مدوياً وساحقاً. والواقع أنه كان بين مور وبين رسل الكثير من أوجه الاتفاق :

فلقد رفضا معاً الهيجلية والاتجاه المثالي، وقبلا معاً ما يؤكد الفهم المشترك الشائع Co on Se وما يؤكده العلم، كما توجه إهتمامها معاً نحو ما يسمى الان بالتحليل Analysis إلا أن أهمية مور ترجع في المحل الاول إلى إعتراضاته على المذهب المثالي Idealis إبتداء من فكر واضح، ومنهج تحليلي دقيق، طبقه بكفاءة نادرة على مجالات شتى، مما جعله يستحق مركزاً مرموقاً في تاريخ الفلسفة[1].

الحق أن الفلسفة الانجليزية في القرن العشرين قد سارت في إتجاهات ثلاثة رئيسية تعاقبت تعاقباً تاريخياً كما يقول كوينتون Quintonوأول هذه الاتجاهات تمثل في المذهب الواقعي Doctorine Realstic الذي ظهر عند رسل ومور في العقد الاول من هذا القرن، والذي ناهض المذهب المثالي خصوصاً عند جرين n وبرادليey B وبوزانكيت Bosanquet.

أما الاتجاه الثاني فهو الذي يمكن ان نسميه بإسم فلسفة التحليل Logi Analsis ولقد مثله رسل وفتجنشتين وسرعان ما إنصهر هذا الاتجاه فيما يسمى بالذرية المنطقية Logi Ato التي اصبحت بعض اجزائها مثل فكرة التحليل كمنهج ومبدأ التحقيق «الشغل الشاغل لمفكري دائرة فينا، والتي سميت بعد ذلك بإسم الوضعية المنطقية Logi P خصوصاً عند اير ولويس Lewis في امريكا».

أما الاتجاه الثالث فلقد ركز على ما يسمى بإسم فلسفة اللغة Linguistic phil phy، لقد ساهم في هذا الاتجاه فتجنشتين Wi enatein ورايل Ryle، وفلاسفة لغة غيرهما عاشوا في اكسفورد وسيطروا على اتجاهاتها بعد الحرب

1. te, G.H. M : A critical e ition (ord 1958).

العالمية الثانية. ولقد كان مور زعيم هذا الاتجاه بلا منازع [1].

ويتضح من هذا أن مور :

١- ساهم في الاتجاه الاول مع رسل مساهمة فعالة.

٢- كما كان الزعيم الذى لا ينازع بالنسبة إلى الاتجاه الثالث.

٣- ولما كان مور يقيم فلسفته كلها على التحليل فإنه يكون بذلك قد ساهم في الاتجاه الثاني ايضاً.

وعلى هذا النحو تبين تماماً مدى اهمية مور كمفكر انجليزى معاصر، ظهر في القرن العشرين، وكان تأثيره الضخم على الاتجاهات الرئيسية التى سادت هذا القرن، والتى وقفت قوية عملاقة امام الحركة المثالية التى قادها كثيرون في تلك الآونة في انجلترا أيضاً.

ذهب الكثيرون من الفلاسفة إلى أن أفكار مور مأخوذة عن فكر رسل، ومن ثم توافروا على دراسة رسل، وأهملوا دراسة مور. وهذا يشكل إنحيازاً أعمى لانصيب له من الصحة، وهو أيضاً ما دعى سوزان استبنج إلى أن تنادى بضرورة دراسة مور ورسل معاً دراسة تاريخية مقارنة تبين إلى أى حد تأثر مور برسل، وإلى أى حد تأثر رسل بمور. وهى تقرر أننا إذا ما قمنا بمثل هذه الدراسة فإننا سوف لا نلحظ فقط أن رسل قد أثر في مور، بل إننا سوف نلحظ أيضاً بأن مور قد أثر في الكثير من الاراء والا ر التى ذكرها رسل [2].

أعجبت سوزان استبنج إعجاباً بالغاً بالسهولة واليسر والوضوح التى تميز بها مور والتى ظهرت جليه وا في إفتتاحية كتابه «مبادىء الاخلاق» حيث يقول مور:

«يبدو لى انه في الاخلاق، وفى سائر الدراسات الفلسفية تكون الصعوبات والاختلافات، التى إكتظ بها التا راجعة إلى سبب بسيط، وهو محاولة الاجابة عن اسئلة، قبل ان يكتشف الانسان بدقة عن ما هو السؤال الذى يرغب في الاجابة عليه فهناك يكمن اصل اخطاء لا نهاية لها، كان من الممكن تلافيها لو حاول الفلاسفة أن يكتشفوا المعنى الحقيقى للسؤال الذى يوجهونه، قبل أن يشرعوا

1. Quinton, : tompo Bri ' osophy. (London 1). P. 75
2. Stebbing S. . M influence. P. 519. (Scilpp Vols).

فى الاجابة عليه .. ولو قام الفلاسفة بهذه المحاولة، فإن الكثير من الصعوبات والاختلافات التى تظهر فى الفلسفة سوف تختفى» [1].

ثم يقول مور مبيناً اسلوبه أو طريقته أو منهجه الذى سيتبعه وهو بصدد تناول المشكلات والمسائل الفلسفية :

«لقد إتجه جهدى كله إلى محاولة الايضاح الدقيق لمعنى السؤال، وبيان الصعوبات التى يجب مواجهتها فى الاجابة عليه، اكثر من اتجاهه إلى إثبات صحة اية إجابة تتعلق به» [2].

وتقول سوزان استبنج أتوجد سهولة وضوح ويسر أكثر من هذا؟ إن الفكر عند مور ليس اكثر من أن تستوضح عن ما هو استفهامك الدقيق عن الاسئلة التى ترغب فى أن تجيب عليها وهذا لا يمثل صعوبة على الاطلاق. إن عظمة مور ترجع عند سوزان استبنج إلى أنه لم يختار لنفسه الطريق السهل الذى إتبعه الفلاسفة وهم بإزاء إقامة أنساق فلسفية كاملة دون أن يهتموا بتفصيلات أو تحليلات الافكار، وإيضاح التساؤلات فيها، وطلب الاجابة الدقيقة على كل سؤال واضح محدد من مسائلها، وتقرر :

«إن هذا هو السبب فى عظمة مور كأستاذ عظيم» [3].

إلا أن متز Metz وهو مؤرخ فلسفى للفلسفة الانجليزية وقد سار خلاف هذا الاتجاه فى تقييم مور، فرغم أنه يذهب إلى اعتبار مور كأعظم وأدق وأبرع متسائل فى الفلسفة الحديثة، وإنه باعث الحركة الواقعية الجديدة، والقوة الدافعة، والشخصية المؤثرة فى تقدمها إلا انه يرى انه كان :

«مجيباً ضعيفاً غير مقنع على الاطلاق، وانه من الطبيعى أن تكون الاجابة قاصرة أو شحيحه حينما تكون الاسئلة وفيرة وان الاسئلة عنده تكون هى الغاية فى حد ذاتها. فإن الاجابة تكون ضعيفة ومن ثم فهو يثير الاشكالات اكثر مما يقدم حلولاً... يحير الذهن ويهزه بعنف بالغ ولكن لا يبعث فيه الطمأنينة...» [4].

1. Moore, G. : Principia Ethica.
2. Ibid : Introduction.
3. Stebbing, S. : Moore's Influence. P. 220.
4. Metz, Ahundred years of British philosophy. Eng. laton. PP. 541

ويضيف متز إلى هذا قوله :

«إن تفلسف مور ينتج عن سلسلة لا متناهية من الاسئلة التى تحيط بالمسألة المطروحة وإنها تفصل المشكلة وتشرحها وتفككها وتحللها وتكسبها دقة، وتتعقبها وتتابعها ... وبالفعل كان هذا المفكر المفرط فى دقته وفى إتجاهه النقدى يتصف بالأمانة القاسية مع نفسه، فهو لا يأخذ شيئاً مأخذ الثقة، ويحلل ابسط القضايا وأتفهها، ويقطعها إرباً بطابعه الذهنى وكان من نتيجة هذه النقدية المفرطة عدم ادراك اية مشكلة من حيث هى كل .وعدم ادراك الرابطة الروحية التى تجمعها فى وحدة عضوية. وهكذا نكون ازاء عملية تفكيك نقدية تحليلية مفرطة، تؤدى آخر الامر إلى سحق المشكلات إلى ذرات لا ربط بينها» [1].

ولا توافق سوزان استبنج على هذا الذى قاله متز، فهى لا توافق على عبارة متز القائلة بأن مور كان مجيباً ضعيفاً رغم انه كان من اعظم وادق وابرع متسائل. وهنا تتسائل سوزان استبنج : كيف يمكن ان يكون المتسائل البارع ضعيف الاجابة؟ إن من يطلب دقة السؤال لابد ان يطلب ايضاً دقة الاجابة. ثم تقرر أن متز اعترض على مور نظراً لاتجاهه المخالف لاتجاه متز شخصياً، والذى يتمثل فى الافكار المثالية والروحية، والنظرة الكلية الشاملة، وإنه ليس من الضرورى أن يتفق مو مع متز حتى لا ينتقده. ثم تعدد سوزان استبنج اهمية مور فى :

«منهجه التحليلى، وفى نقده للمجردات، وفى دقته الفائقه، وفى اسهاماته فى تكوين وتطوير المذهب الواقعى، وفى طريقته فى التفكير» [2].

والحق إن متز يعود فيؤكد انه رغم نقده لمور، فإن هذا لا يقلل من قدره. فيقول متز :

«وليس معنى هذا (النقد) أن تعاليم مور لم تؤثر فى تطور الفلسفة الانجليزية تأثيراً حاسماً قرب نهاية القرن الماضى، إذ إن تعاليمه كانت، على عكس ذلك، من أقوى العوامل فى الحركة الفكرية الجديدة التى ظهرت فى بداية القرن الجديد

(١) المرجع السابق : ترجمة د. فؤاد زكريا. ص ص ١٤٢ - ١٤٣ مع بعض التصرف

2. Stebbng, S. · M 's infl P. 532.

ووصفها كرد فعل مضاد للإتجاهات المثالية والتطورية .. ومور لا يزال إلى اليوم من اقوى المفكرين الانجليز تأثيراً، إذ يمتد التأثير إلى امريكا لا إلى انجلترا وحدها، ويظهر بوجه خاص في الجيل الجديد ... وقد اشترك مع رسل في تأسيس المدرسة التي ظهرت في كيمبردج ..كما أعلن كل من رسل وبرود Broad ولاءهما له، فكان الاول اكثر تأثيراً لمضمون تعاليمه والثاني اكثر تأثراً بمنهجها [1].

وينتهي متز إلى تعديد الصفات التي جعلت من مور بمفرده مدرسه اثرت في جيل كامل من دارسي الفلسفة وباحثيها فيقول :

«إن مقدرته المنطقية الدقيقة، وامانته ونزاهته الفلسفية والمطلقة، وسعيه إلى تحقيق الوضوح والتحدد، وطريقته البسيطة المباشرة في التعبير، والتي تكاد تخلو من المصطلحات الفنية المعقدة - كل ذلك - قد جعل منه مدرسة اثرت في جيل كامل من باحثي الفلسفة، الذين تجمعوا حوله عن كثب، او التقطوا على الاقل قبساً من روحه» [2].

ثانياً : مو من المثالية :

يرى مور في مقالته عن «رفض المثالية» The refutation of ide أن المثالية الحديثة إذا كانت تؤكد أية نتيجة فإنها تؤكد بالذات على أنهما ذات طبيعة روحية S.

ثم يقرر ان الطبيعة الروحية هذه توجهنا إلى امرين : الأول ان الروحية تعني ان العالم يختلف تماماً عما يبدو لنا في هر. والثاني ان العالم حاصل على عدد كبير من الصفات لا تقع ولا تظهر لنا ولا لحواسنا، فمن ناحية اولى تبدو المناضد والكراسي والحبال أنها مختلفة عنا ولكن الروحية حينما تؤكد إن العالم كله روحي فلأنها . إلى تأكيد أننا لا نختلف عن مثل هذه الاشياء من ناحية. ومن ناحية أخرى فحينما نقرر مع المثالية إن العالم كله روحي، فإن هذا لا يعني فقط إن لم حاصل على شعور بل إنه يعني إنه حاصل على أعلى درجات الشعور، كما

(١) متز : الانجليزية في مائة عام ترجمة د. فؤاد زكريا الجزء الثاني ص ٤٥.
(٢) نفس المرجع.

يعنى هذا ان العالم متصف بالتعقل ، وانه يسير وفق غايات وأهداف وإنه ليس آلياً. وعلى هذا النحو تضيف المثالية إلى العالم كل الصفات التى تعبر عن روحانية العالم، وهذه الصفات لا تظهر لحواسنا على أى نحو كان. يقول مور «إننا حينما نقول بأن العالم روحى، فإننا نعنى بذلك أنه حاصل على عدد من الصفات المتعالية التى تختلف تماماً عن تلك التى نلحقها عادة بالاشياء» [1]

ولعل هذا يشير إلى الاختلاف الواضح بين النظرة المثالية للعالم وبين النظرة العادية والواقعية له، ويستتبع هذا بالضرورة إختلاف القضايا التى ينظر فيها اصحاب النظرة المثالية عن تلك التى ينظر فيها اصحاب النظرة الواقعية أو حتى العادية. وإختلاف القضايا بين انصار هذين الاتجاهين مبعثه الاختلاف الشاسع فى النظر إلى العالم وإلى الصفات التى يمكن ان ٠ ٠ بها

ويرى مور ان الباحثين فى اللاهوت والدارسين له يميلون إلى الاعتقاد بأن الحقيقة ذات طبيعة روحية» ولكنه يقرر بأن مثل هذه العقيدة التى يعتنقها اصحاب اللاهوت لا تهمه هنا، ولن تثير فيه أية رغبة لنقدهم، إذ ان إهتمامه كله سوف يوجهه إلى الفلاسفة المفكرين المثاليين الذين قرروا صدق هذه القضية بأدلة فلسفية وعقلية.

إلا أن مور يوجه نظرنا إلى انه سوف يبدأ برفض الاساس الذى يقيم عليه المثاليون إستد تهم، لان رفض وبيان كذب هذا الاساس كاف وحده فى هدم ورفض كل ما يترتب ويقام عليه من استدلالات فى نطاق الفكر المثالى. يقول مور «إفرض أن أمامنا أستدلال أخذ الشكل التالى : إذا كانت أ هى ب وكانت ب هى ج وكانت ج هى د فإنه ينتج ان أ هى د. فإن النتيجة هنا تكون صادقة طالما ان الاساس الذى قامت عليه كان صادقاً، ولكن افرض ان أ هى ب قضية كاذبة. حينئذ يكون واضحاً اننا لا نستطيع ان ننتهى إلى صدق القضية أ هى د، كما لا نستطيع ان ننتقل منها الى تقرير صدق اى قضية اخرى، أن القضية الأساسيه كاذبة» [2].

1. M , G. E. : ' osophical studies Ch. I. P. 2
2. Ibid : P.P. 3 - 4.

إن مور لن يناقش النتيجة النهائية التى انتهى اليها المثاليين فى قضيتهم القائلة «إن الحقيقة ذات طبيعة مثالية فى سبيل ر... للمثالية» وإنما سيكتفى ببيان فساد وخطأ وكذب الاساس الاول الذى قامت عليه، والتى سلم بصدقها المثاليون على إختلاف اتجاهاتهم، والتى تتمثل فى قضية باركلى الشهيرة «الوجود هو ما يدرك is Procipi ويقرر مور بأنه إذا استطاع ان يبين كذب هذه القضية، فإن القضايا التى تقوم عليها كلها، وكذلك النتيجة النهائية التى تترتب على مثل هذه القضية تكون كاذبة

وهو يذهب الى أن هذه القضية ليست بذات مكانة بل إنها تمثل اكثر القضايا ابهاماً وغموضاً وإضطراباً وإن عليه أن يبين كذبها وتناقضها فى أى معنى محتمل من معانيها. هكذا يقرر مور فى مقالات عن «رفض المثاليه» ويتضح من ذلك الاتجاه ما يلى :

١ – أنه سوف يركز بالذات على هدم قضية باركلى «ما يوجد هو ما يدرك».

٢ – وبما أن هذه القضية تستند اليها فلسفة باركلى اللامادية كلها فإن هدمها هو فى نفس الوقت هدم لفلسفته كلها.

٣– بإعتبار ان هذه القضية هى البنية الاولى التى اسس عليها المثاليون كلهم مواقفهم. فإن هدمها يعد هدماً ورفضاً للمثالية.

ثم يذهب مور الى ضرورة فهم هذه القضية التى اخذ على عاتقه بيان تفاهتها وتناقضها. تنتهى به محاولة الفهم هذه الى وضع اكثر من معنى يمكن به فهم هذه القضية :

١ – فهذه القضية قد تعنى «ان ما يحمل بصدق على ما يوجد يمكن ان يحمل بنفس الصدق على ما يدرك».

٢ – ويمكن ان تعنى هذه القضية المساواة ... ملة بين قولك «ان ما يوجد هو ما يخبر «وبين قولك» ان ما يوجد هو فى عقلى.

٣ – وربما يكون معناها ان ما «يوجد» و «ما لا يوجد» يرتبط «بما يدرك» وبما «لا يدرك».

وهو يقرر ان المعنى الاول والثالث قريبان من الاتجاه المثالي، اما المعنى ي فهو بعيد عنه، لان المثاليين يرفضون ان ينتهوا الى النتيجة «بأن الحقيقة ذات طبيعة مثالية».

ويحتاج المثاليون بطبيعة الحال الى إضفاء الكثير من السمات والصفات الى العالم حتى يكون : لا كما يظهر لنا، وإنما كما يبدو لفكرهم المثالي الخالص. ولو سلمنا معهم بالصفات والسمات التى اضافوها للعالم لبدى هذا العالم وكأنه غريب عنا، بعيد عما نألفه فيه، ونتوقعه له. ومور لا يهتم ببيان هذه الصفات التى اضفى المثاليون على العالم ولا يهتم بفقدها، ولا بعقد او هدم البناء المثالي. إن اهتمامه كله كان موجهاً نحو هدم الاساس الذى قام عليه البناء المثالي، فإذا تقوض هذا الاساس، كان لابد للبناء كله من ان ينهار. وهو يرى هذا الاساس و كم من قبل باركلي «إن ما يوجد هو ما يدرك» فلنقترب اذن من نقد مور التحليلى الدقيق لهذه القضية م.

إن هذه القضية تحتوى على عناصر غا ، يمكن تحديدها فى ث رئيسية هى :

١- ما يوجد

٢- ما يدرك Percipi

٣- شرط وتمثل الرابطة بين الموضوع وما يدرك Percipi لتترك ما يوجد ولتنتقل على الفور الى ما يدرك. ويرى مور ان «ما يدرك هو يستخدم على الاحساس ولكن اصحاب الاتجاه المثالي يرون ان هذا لا يتضمن الاحساس وحده ولكنه يتضمن انماطاً اخرى من العمليات الفكرية التى تسمى بالفكر Thought. وبهذا المعنى يرى المثاليون ان «ما يجد هو ما يدرك» تعنى ان ما يوجد يجب ان يكون مجرباً شعورياً فى الشعور او فى الفكر.

والسؤال الذى يجب ان نوجهه هنا إلى المثاليين هو :

إذا لم يكن الشيء مجرباً بالحواس او بالفكر اى ليس مدركاً فهل يمكن ان

يكون موجوداً؟ ويجيب المثاليون ان ما هو غير مجرب بالحواس او الفكر لا يمكن ان يكون موضوعاً Object للفكر او موضعاً للحواس على السواء ومن ثم لا يمكن ان يكون موجوداً. وهكذا يتوقف وجود الشئ على مثول الشئ للحواس او للفكر، فإذا لم يمثل الشئ للحس أو للفكر ما كان موجوداً. وينتهي المثاليون إلى ان ادراك الشيء إذن او مثوله يعني وجوده في نفس الوقت.

ويرفض مور ما انتهى إليه المثاليون رفضاً قاطعاً وهو يقرر على عكس اتجاههم هذا ان الشيء يكون موجود سواء اكان ماثلاً للفكر او الاحساس او لم يكن ماثلاً لهما معاً او لأحدهما. فالشيء يكون موجوداً إذا كان ماثلاً للحواس وهو لا يكون كذلك إذا لم يكن ماثلاً لها. فإذا رأيت شيئاً فهذ الرؤية تعني وجود هذا الشيء، ولكن اذا اغمضت عينيك او ذهبت بعيداً عنه فسيظل الشيء موجوداً، لا يمكن الا ان يكون كذلك. ونفس الامر ينطبق على الفكر، فإذا مثل شيء ما للفكر دل هذا على وجوده. ولكن اذا لم يمثل بعد ذلك للفكر فهذا ليس بدليل على انه غير موجود، اى ان الشيء يكون موجوداً سواء تمثله الفكر او لم يتمثله.

ويتناول مور بمنهجه التحليلي الدقيق بعد ذلك الرابطة التي تربط بين ما يوجد وبين ما يدرك في القضية الباركلية ˚ is pe ويذهب الى ان التحليل الدقيق لهذ الرابطة يكشف لنا عن معاني :

١ – أن هذه الرابطة قد تعني ان ما يوجد ليس شيئاً اكثر من «ما يدرك» وإن ما يوجد تعني ما يدرك، وان ما يدرك يعني ما يوجد. وهكذا تكون الكلمتان مشيرتان الى نفس المعنى ويربطهما رباط الذاتية Ide ty برباط وثيق، ينتج عنه ان «ما يوجد» هو «ما يدرك» او ان «ما يو. هو ذات «ما يدرك» او ان ما يدرك هو مجرد ترديد وتكرار «لما يوجد».

٢ – وإذا فرضنا تلك الذاتية، وذلك ˚ بق مل بين «ما يوجد» وبين «ما يدرك» . الرابطة يمكن ان تعني من ناحية ثانية ان «مايدرك» متضمن في «ما يوجد» بحيث يكون «ما يدرك» جزءا من «ما يوجد» وهذا المعنى الثاني يشترط فيما يوجد ان يكون مدركاً، فهناك اشياء لا تدرك ولكنها تكون موجودة، اى

توجد اشياء لا تكون مدركة. وإذا قبلنا هذا المعنى الثانى فإننا نستطيع ان نستنتج ثلاثة امور هى :

أ - ان الحقيقة كل مركب، وان ما يدرك لا يمثل الا جزءاً فقط منها.

ب- ان ما يخبر يشكل جزءاً من هذا الكل مركب.

ج- انه ما من مرة تدرك صفة فى شىء الا وانت تؤكد فى نفس الوقت وجود هذه الصفة وهذا الشىء الذى انبثقت عنه الصفة.

ويرى مور ان هذا المعنى الاخير هو المعنى الصحيح، اذ ان ادراكك لصفة ما يؤكد وجودها، وان ادراكك هذا لابد ان يكون صادراً عن شىء ما موجود فى العالم الخارجى على عكس ما يذهب اليه اصحاب الاتجاه المثالى والذين قرروا ان الحقائق التى ندركها تكون فى الذات وليست فى الخارج.

٣- والمعنى الثالث والاخير لهذه الرابطة هو ان «ما يوجد» يشير الى «ما يدرك» بحيث ان «ما يدرك» يمكن ان يستنتج «مما يوجد» وبحيث يكون «ما يوجد» شىء ويكون «ما يدرك» لهذا الشىء.

وينتهى مور من تحليله هذا للرابطة is إلى تقرير أننا حينما ندرك فإننا ندرك شيئاً موجوداً فى العالم رجى. وإن من الخطأ البالغ ان نخلط بين «ما يوجد» وبين «ما يدرك» او ان نقرر ان هناك تعادلاً وتوازناً كاملاً بينهما، ان الادراك يتعلق بالذات، وما يوجد يتعلق بالموضوع، ومن الخطأ ان نربط بين ت والموضوع، وهنا يقرر مور ان هذ النقطة هى التى يقع فيها المثاليون، وتكون مصدر كل الأخطاء لديهم، ويرى إن على المثاليين ان يفصلوا دائماً بين الذات وبين الموضوع اى بين الإدراك وبين ما يوجد، او بين فكرة الاصفرار والاحساس به وبين موضوع الاصفر. وينتهى مور الى القول بأن الربط بين ما يوجد وبين ما يدرك دون ادنى تمايز هو نوع من الخلط والغموض والتناقض.

ويتساءل مور بعد ذلك عن ما هو الاحساس او الفكر؟ وهو كما يرى الجميع ان الاحساس بالازرق يختلف عن الاحساس بالاخضر مثلاً، ومع ذلك فهما

يشتركان معاً في نقطة مشتركة تجمع بينهما رغم اختلاف الازرق عن الاخضر، فما هي هذه النقطة المشتركة بينهما؟

يجيب مور ان هذه النقطة المشتركة التي تجمع بين هذين الاحساسين المختلفين هي الشعور Co usness وعلى ذلك يكون لدينا في كل احساس عنصران هما :

١ - الشعور الذى يتشابه فيه كل احساس.

٢ - شيء آخر يعزى اليه الفضل في اختلاف احساس عن آخر، ويرى مور ان العنصر الثاني هو ما نسميه بموضوع الاحساسusness ject Co ان الاحساس بالازرق يتشابه مع الاحساس بالاخضر في الشعور، ولكنه يختلف عنه في الموضوع، اذ الازرق موضوع للاحساس يختلف عن الاخضر الذى يكون موضوعاً آخر للاحساس. ويقرر مور اكثر من هذا ان الاحساس بالازرق يوجد احياناً في العقل ويمكن الا يوجد في احايين اخرى، وذلك اذا ما غاب عنا موضوع الاحساس به. ويرى مور انه حينما يوجد احساس بالازرق فإن علينا ان نميز بين :

١ - الشعور

٢ - الازرق بإعتباره موضوعاً للشعور.

٣- الموضوع والشعور به معاً.

والشعور يختلف عن موضوع الشعور، ومن ثم فلا نخلط بينهما، ونقرر ان وجود الازرق هو نفس الشعور بالازرق، لأن مثل هذا القول يتضمن تناقضاً وخلطاً. فقد يوجد الواحد دون ان يوجد الاخر، فالازرق قد يكون موجوداً، ولا يكون الشعور به موجوداً يقول مور :

«في كل احساس، وفي كل فكرة، يجب ان نميز بين عنصرين :

أ - الموضوع Object الذى يختلف فيه فرد عن آخر

ب- الشعور Conscousness الذى يتشارك فيه الافراد ... وحينما يحدث احساس فيجب ان نميز بين متغيرات ثلاث : الموضوع وحده، او الشعور حده، او كلاهما معاً ... ويجب ان نميز فى كل حالة بين ١- الشعور او الخبرة ٢- ما نشعر به ونخبره [1].

ويرى مور ان الاحساس يكون كلياً بينما الشىء يكون جزئياً فإذا احسسنا بالازرق مثلاً فإن هذا الاحساس يكون كلياً بينما يكون الشىء الازرق جزئياً وبهذا المعنى يختلف الاحساس بالازرق عن حبر ازرق او عصفور ازرق وهكذا.

وفيما يتعلق بالمعرفة يدعونا مور الى ضرورة التميز بين الشىء وبين معرفة الشىء وهذا التمييز هام ويشابه تمييزنا بين المادة وبين العقل، المادة تمثل الشىء المادى، والعقل يمثل معرفتنا بهذا الشىء المادى او ذاك. اننا حينما نعرف - يقول مور - شيئاً، فإن ما نعرفه لا يمكن ان يكون مطابقاً او مماثلاً للشىء تماماً. ان المعرفة عند مور تعنى ادراك ما هو واقعى موضوعياً بما هو كذلك. وعلى هذا النحو يدعنا مور إلى ربط معرفتنا بما هو واقعى، وبما هو مضوعى، وبما هو مادى والواقعى او المادى او الموضوعى يكون له وجوداً خارجياً مستقلاً تماماً عن الذات او عن العقل او عن الشعور الذى يعرف ويدرك.

ويذهب مور الى ان التحليل الدقيق للاحساس او الفكر بين لنا ان العنصر العام عند الجميع هو الشعور، وان الاحساس فى واقع الامر ليس الا حالة من المعرفة او الخبرة او الاهتمام بشىء، وإننا حينما نعرف ان الاحساس بالازرق موجوداً فإن ما نعرفه فى الحقيقة ليس الا وجود اهتمامنا بالازرق وهذا الاهتمام ليس مختلفاً عن الازرق فقط، وانما متميز تماماً وفريد فى علاقته بالازرق تلك العلاقة التى لا يمكن ان تكون هى الشىء او جوهر المضمون او جزء من مضمون جزء مضمون آخر.

وهكذا يكون الامر عندما تحصل على معرفة فى عقلك بالازرق، فإن هذا لا يعنى ان تحصل فى عقلك على شىء او صورة يكون الازرق مضمونها، انك حينما تهتم بإحساس فليس معنى هذا أنك تهتم بصورة عقلية للشىء ... انك تهتم

1. Moore : Philosophy studes. Ch : P. 20 - 21.

فقط بإهتمامك بالازرق.

إن واقع الامر عند مور هو أن المادة او الموضوعات المادية هي أساس الادراك الحسي، واساس عملية الاحساس، ولا يمكن ان نتوقف عند ذاتنا ونحن نقوم بعملية الاحساس، اذ الاحساس يفترض دائماً وجود اشياء مادية او موضوعات خارجة عن الذات وإنه لمن خطأ القول ان نقرر بأن ما يوجد هو ما يدرك اذ ان الوجود شيء والادراك شيء آخر، فلا ينبغي ان نخلط بينهما ابداً. وينتهي مور الى رفض قضية باركلي التي استند عليها المثاليون، وما دام قد رفض هو هذه القضية فإن كل ما يبني عليها يكون مرفوضاً كذلك. وعلى هذا النحو يرفض مور المثالية ابتداء من قضية باركلي القائلة «ان ما يوجد هو ما يدرك» وما يترتب عليها من بناءات.

الفصل الثانى

جابرييل مارسل

والفكر الوجودى

أولاً : خصائص الوجودية ومنهجها

الفصل الخامس
جابرييل مارسل
والفكر الوجودى

أولاً : خصائص الوجودية ومنهجها وتعريفها :

أ - خصائص الوجودية :

كتب جان بول سارتر يقول «إن كلمة الوجودية أصبحت تطبق الآن تطبيقاً عريضاً على أشياء عديدة ومتنوعة بحيث أصبحت لا تعنى شيئاً على الإطلاق»[١] ومع ذلك سنحاول نحن أن نبين سمات وخصائص التفكير الوجودى، الذى ربما ألقى الضوء على المعنى الاصيل لكلمة «وجودية».

ينكر التفكير الوجودى فى روحه الاصيلة، كل جهد يحاول إيجاد الحقيقة داخل التصورات العقلية ، أو يحاول حصر الحقيقة ووضعها فى نسق محكم البنيان أو بناء منطقى ضرورى، أو فى مذهب مترابط الاركان. وفى هذا الصدد نجد كيركجارد أب الفلسفة الوجودية المعاصرة قد خصص كتابين من أعظم كتبه هما Concluding ' n ' pos 'pt "&" philosophical fra ents للرد على النسق الهيجلى، وبيان تهافته، ويرى الوجوديون أن ثمة أشياء فضفاضة تستعصى على كل حصر، وتفر من كل بناء، وتهرب من الخضوع لسلطة النسق، وسلطان العقل. وأن العقل الالهى وحده - إذا كان ثمة وجود له - هو الذى يستطيع أن يدرك العالم فى كليته، لكنهم يذهبون إلى أن العقل الالهى هذا يمكن أن تعتريه فى عملية الادراك هذه بعض الفجوات والتقطعات[٢].

(1) Sartre : jean paul : Exstentslism is A Humanism; clevland 1956, P.
(2) Macquarrie, J · Existentialism, A Pelican k, 1 , P. 1.

لكننا لا ينبغى أن نبالغ في نقد الوجوديين للأنساق الميتافيزيقية ذلك لأن هذا النقد لا يعنى أن كل الوجوديين بعيدون تماماً عن تلك الأنساق، أو أن بعضهم لم ينتج ميتافيزيقا تخصه وفى هذا الصدد كتب هيرمان ديم يقول «لو كان كيركجارد قد عاش مائة عام بعد وفاته ... أى إلى أيامنا هذه حيث أصبحنا ندرك النسق بصورة أكثر تواضعاً مما كانت عليه فى أيامه، لكان قادراً على أن يقدم نسقاً ديالكتيكيا وجودياً يقابل به النسق الهيجلى»[1] كما ذكر سبونهايم «أن ثمة علاقات نسقية كامنة فى اهتمامات كير كجارد الرئيسية، رغم أن هذه الاهتمامات كانت من نوع جزئى وخاص»[2] أما مارتن هيدجر Heidegger فكان على قناعة بأن التحليل الوجودى الذى أتى به فى كتابه «الوجود والزمان Being and Time كان تحليلا علميا فى طابعه»[3]. وكان توماس لانجان Thomas Langan على حق حين ذهب إلى أن هيدجر أبقى المدخل العينى المشخص الذى يتمسك به الوجوديون «دون أن يضحى بالترابط والمنهجية اللتين إرتبطتا بالتحليلات الفلسفية النسقية» [4] ضف الى ذلك أن الكثيرين من فلاسفة الوجودية خاطروا ببحث بعض القضايا الانطولوجية والميتافيزيقية، كما قامت واحتدمت فى تاريخ الفكر الفلسفى الطويل.

مع ذلك فلقد ظلت الوجودية دون مذهب عام واحد ينتمى إليه سائر فلاسفتها، ولأجل هذا كثيرا ما وصفت الفلسفة الوجودية بأنها ليست فلسفة بقدر ما هى نمط من التفلسف [5] Style of philosophizing.

(1) Diem, H. : Kierkegaard : An introduction, Trans, by D. Green (richmond 1966) P. 81.
(2) Sponheim, P Ki gaard on christ and christian coherence, New Yor, 1968, P. 14.
(3) Heidegger, M : Being and Time, T by j. Ma 'e and E. S. Robinson (New York and London, 1962) P. 49
(4) Langan Th : The mea ' of Heidegger . Acritical study of ' tentialist phenom (New Work 1959). P. 41.
(5) Macquarrie, J Existetialism, P2.

ولعل أول وأهم خاصية تميز هذا النمط من التفلسف هى أنه يبدأ من الانسان ولا يبدأ من الطبيعة. أنه فلسفة للذات Subject أكثر منه فلسفة للموضوع Object فالذات هى التى توجد أولاً ...والذات التى يهتم بها الوجوديون ليست هى الذات المفكرة، بل هى الذات الفاعلة ... الذات التى تكون مركزاً للشعور ... الذات التى تدرك مباشرة وعينياً فى فعل الوجود المشخص.

هكذا يبدو هذا النمط من التفلسف أحياناً أنه مضاد للنزعة العقلية، فالوجود تعتمره العاطفة، ويغمره الوجود الإنسانى المشخص، فى هذا المعنى كتب Miguel de unamuno يقول « إن الفلسفة هي نتاج إنسانية كل فيلسوف، وكل فيلسوف هو انسان من لحم وعظم، ويقدم نفسه لأناس آخرين من لحم وعظم مثله. وعلينا ان نترك الفيلسوف يفعل ما يريد، بكل مشاعره، بلحمه وعظامه، بكل روحه وكل جسده .. إنه إنسان يتفلسف» [١].

ومع هذا فهناك من الوجوديين من يهتم على خلاف Unamuno بالعقل، ومع ذلك يدعون بأن فلسفتهم وإن كانت مقامة على قاعدة وجودية عريضة إلا أنها تبتعد عن أية نزعةعقلية ضيقة.

والواقع أن هذا النمط من التفلسف الذى قلنا أنه يبدأ من الإنسان إنما يبدأ من الإنسان بإعتباره موجوداً أكثر من اعتباره مفكراً، وأنه فى تأكيد هذا على الوجود اكثر من الفكر يتضمن أنه لا يبدأ بدراسة طبيعة او ماهية الإنسان ثم يستنبط من دراسته هذه ما يشاء، فلقد كتب سارتر يقول «إن وجود الانسان سابق على ماهيته» ، ثم يفسر ماهيته فيما بعد بواسطته هو، لانه هو الذى يصنع نفسه» [٢].

وهذا النمط من التفلسف الذى هو «وجودية» يعترض على أى رأى يعتبر

(1) Miguel de Unamuno : The Tragic sense of ˙ ˙ , trans by J. E. Flitch (New York 1954) P. 28

(2) Sartre, Jean paul : Existentialism is a Humanism, P. 290.

الانسان شيئاً Thing وهذا يعنى أن الوجودية تقف ضد أى تيار آلى أو طبيعى تطمس فيه العقلية الجمعية تلقائية وجدة الشخصية الفردية فى هذا المجال الاجتماعى، كما أنها تقف ضد كل النزعات الاستبدادية فى المجال السياسى.

ومن هذا المنطلق أقام هذ النمط من التفلسف تمييزاً حاسماً بين الحقيقة الذاتية وبين الحقيقة الموضوعية، وهو يعطى الأولوية للحقيقة الأولى التى تتعارض مع الحقيقة الثانية. نعم ان الوجوديين لا ينكرون أننا نستطيع ان نصل إلى الحقيقة الموضوعية خلال العلم والمنطق والذوق العام، لكنهم يصرون - رغم ذلك على أنه بالتنسيق مع حقائق الأمور، يكون من المستحيل علينا أن ندع جانبا الاهتمامات المشبوبة بالعاطفة للفرد الإنسانى. لقد دعى الوجوديون الى أنه حين البحث فى الحقيقة القصوى، فيجب أن يشمل هذا البحث عواطف الانسان وإرادته ومشاعره ومخاوفه وآماله من ناحية فردية شخصية. ويتضح من هذا أنه حينما يبتعد المنهج الموضوعى أقصى ما يمكن الابتعاد عن تناول المشاعر والآمال والمخاوف الخاصة بالفرد الانسانى، فإن المنهج الذاتى يضع الفرد بكل عواطفه ومخاوفه فى محور الصورة. من خلال المدخل الأخير وحده - يقول الوجوديون - يمكن أن نفهم الإنسان، وأن نعى تغيره الداخلى العميق، وأن نوضح علاقته بالحقيقة (١).

إن طريق الفلسفة والميتافيزيقا يختلف عن الطريق الوجودى: فبينما تبدأ الفلسفة والميتافيزيقا بالأشياء، ثم بالإنسان ككيان فكرى مجرد، ثم تعود إلى الأشياء مرة أخرى لكى تحصل على المعرفة الموضوعية يبدأ الطريق الوجودى بالاشخاص، ثم يضمن الاشخاص بالأشياء لكى تزداد خبرتهم وتصبح أكثر وضوحاً، ثم يعود إلى الاشخاص مرة أخرى، لكى يصل إلى هذا النوع الصحيح من الذاتية (٢).

(1) Roberts, D.E.: [illegible] n [illegible] ef, New Y[illegible] 1959, PP. 7-8.
(2) Roubiczek, P. [illegible] tialism for [illegible] ([illegible] bridg 1 P. 105.

ويعتقد الوجوديون ان الهرب من الطريق الوجودى فى البحث، يعزلنا عن فهم ذواتنا فهماً صحيحاً، ويجعلنا لا نواجه المشكلات الحقيقية التى تعتمر وجودنا الفردى المشخص. يقول بلاكهام «ان النسق الفلسفى الموضوعى يعتبر من الاوهام لانه يمهد لنا سبيل الهرب من المشاكل الحقيقية التى تواجه الفردى المشخص»[1].

والذات التى يبحثها الوجودى، ليست ذاتاً استاتيكية، بل هى ذات مستغرقة فى كفاح ونضال مستمرين، نعم نحن نبلغ اليقين فى العلم وفى التأمل النظرى بأن نجرد انفسنا من الذات المتغيرة، لكن هذا النوع من اليقين لا يمكن أن يكون نهائياً أو جامعاً، لانه لا يوجد فى الحقيقة ما يسمى بالمعرفة المنفصلة عن الذات العارفة. إن الحقيقة الوحيدة التى يمكن ان يكون لها مطلق اليقين هى وجود ذاتى الفردية، وهذه الحقيقة لا يمكن ان تكون يقينية بالنسبة لأى ذات أخرى. وهذه الذات هى روح لا محددة، ومخلوق زمانى فى نفس الوقت يتهدده احتمال الموت فى أى لحظة، ومن ثم فإن أى نوع من انواع اليقين الموضوعى لا يمكن له أن يمحو الأساس غير اليقينى للحياة. ولكن لابد من أن يواجه الناس هذه الحقيقة وجهاً لوجه، فإن معظمهم يحاولون تركيز الانتباه على ما هو سلس القيادة، وما هو مألوف ومعروف تماماً، وما يتبعه غيرهم من الناس. وهم يظنون بذلك انهم يحققون نوعاً من الأمن عن طريق تكيفهم مع العالم والمجتمع المحيط بهم بإعتباره موضوعاً واحدا يتمثل فى نظام ينطوى على عدة موضوعات. وهذا يعنى فى الواقع اننا نسمح بأن تكون الحياة الانسانية مجردة من الروح، وإلى ان نصبح مجرد أشياء، فاقدة للذات[2].

والواقع ان البحث العاطفى المتدفق عن الحقيقة أفضل – فى نظر الوجوديين – من اليقين الموضوعى، وذلك لأننا لا نستطيع الوصول الى مثل هذا اليقين الأخير

(1) Blac , J. K. : Six ' ntialist Thinkers (London 1961) P. 3.
(2) Roberts, D, E. : Existentislism and Rel ´ Belief, P. 03.

إلا بواسطة التجريد من الوجود ومعالجة الماهيات، وهذا يعني أن التفكير الموضوعي لا يمكن أن يعالج «الذات» كما تكون عليه، لأن الذات «أنا بحته» بوجه عام، كما انها ليست عقلاً بحتاً..إنها لا تنفصل عن العاطفة وعن القرار وعن الحرية. وهذا يعني أيضاً ان التفكير الموضوعي لا يمكن أن يعالج التاريخ كما يكون عليه لأن التاريخ ليس تفاعلاً بين ماهيات يمكن فهمها وإخضاعها لنسق مغلق [1].

وهذا النمط من التفلسف يعتبر موجوداً غامضاً Ambigous وصفة الغموض هذ ترتبط بقوة بتأكيده الهائل على حريته. إن الوجودية ترى الموقف الانساني وهو ممتلىء بالتناقضات والتوترات التي لا يمكن حلها بواسطة الفكر المضبوط والنقي. إن هذه التناقضات لا ترجع ببساطة إلى الحدود الحاضرة لمعرفتنا، أو إلى ما نحصل عليه من تقدم علمي، أو إلى تفسيرات فلسفية .. انها ترجع الى ان الإنسان حر، وهو مسئول عن حريته، كما أنه يشعر بالندم وبالذنب ازاء ما يقترفه من أفعال. ومع ذلك فحياته كلها واقعة في شباك الطبيعة والنظام الاجتماعي وهذه وتلك تؤثر عليه تأثيراً عميقاً لا يمكن تحاشيه. إن الانسان محدود، ولكنه قادر على الارتقاء إلى أي موقف بواسطة فعله وخياله .. ان حياته محدودة في الزمان وتتقدم تجاه الموت، ومع هذا فلديه علاقة غريبة بالأبدية، كما أنه يمكنه وهو في الآن الحاضر أن يتراجع إلى الماضي، أو أن ينظر إلى المستقبل. وهو على هذا النحو جماع بين القمة والقاع بين الابدية والزمانية، بين الحرية والضرورة.. إذا نظرنا إليه من الخارج ن جزءا بسيطاً داخل طبيعة فسيحة، وإذا نظرنا إليه من الداخل فهو عالم فسيح في ذات ... فالانسان موجود متناقض.

نحن لا نجد إجابة بسيطة هنا على سؤال يقول : ماذا يجب على الانسان أن يفعل في حريته؟ إذ يبدو من جهة أن على الانسان أن يستخدم حريته لكي يخلق

(1) Ibid. P. 94.

ذاته على حد تعبير الوجوديين، ويبدو من جهة أخرى أن الانسان لا يستطيع أن يتخلى عن حريته بأن يهبط إلى مستوى الحيوان أو أن يتسامى إلى مستوى

نعم قد يكون الامر بسيطاً إذا تمكن الإنسان من أن يصبح حيواناً أو إلهاً، إذ في هذه اللحظة سوف يتمكن من أن يتحرر من العذاب الأليم الناجم عن صراعه الداخلي وقلقه الذاتي، لكن بما أننا سنظل إنسانيين فيجب أن نلج محراب السر والغموض

ص بما يعنيه أن يكون كل منا ذاتاً محدودة تمتلك حرية لا محدودة.

ولقد تميز هذا النمط من التفلسف بخاصية الكتابة في موضوعات خاصة لم يسبق للعرف الفلسفي الطويل أن كتب فيها، وهذ الخاصية التي تجمع بين مفكري الوجودية خاصية عامة رغم ما بين هؤلاء من تفاوت، ورغم عدم انتمائهم كما سبق أن ذكرنا إلى مذهب فلسفي عام واحد، وفي حين أن المدارس الفكرية والفلسفية السابقة على الوجودية قد تناولت بشيء من الإسهاب المشاكل المنطقية والابستمولوجية وركزت عليها، فإن هذه المشاكل لم تحظ بدراسة الوجوديين إلا بطريقة سريعة وعابرة [١]. لقد ركز الوجوديون مباشرة على الوجود الانساني المشخص اكثر من تركيزهم على الجانب التأملي والمجرد من هذا الوجود.

لقد سال مداد أصحاب هذا النمط من التفلسف حول موضوعات الحرية، والقرار، والمسئولية، وهذه الموضوعات تمثل لباب الوجود الشخصي، فممارسة الحرية والقدرة على تشكيل المستقبل لهما مما يميزان الإنسان عن سائر ما عداه من كيانات على هذه البسيطة، بالاضافة إلى أنه من خلال الحرية والقرارات المسئولة يصبح الانسان حقيقة ما هو عليه، وبعبارة جون ماكموري JO Y «أصبحت الذات كقدرة هي الموضع الرئيسي للوجودية، بينما ركزت الفلسفة الغربية التقليدية خصوصاً منذ ديكارت على الذات كموضوع، أو كذات مفكرة» [٢].

(1) Maquarrie, J.: ' tial P. 3.
(2) M y, Self as a (New York 1957) P. 84.

وهناك مجموعة أخرى من الموضوعات تناولتها الوجودية بالبحث، وأفاضت في الحديث حولها، وهي موضوعات مثل : الذنب والاغتراب، واليأس، والموت ومثل هذه الموضوعات لم تناقش بإسهاب وعمق في الفلسفات التقليدية على النحو الذى نجده عند الوجوديين. ولا نستطيع أن نقرر بأن الوجوديين كانوا كلهم متشائمين أو كانوا كلهم متفائلين وهم يتناولون هذه الموضوعات، فالحقيقة أن بعضهم كان متشائماً وبعضهم متفائلاً أو آملاً على الاقل.

ولعل الوجودية قد قدمت إسهاماً كبيراً حينماً وجهت الأنظار نحو الحياة العاطفية للانسان، ولقد كان هذا الجانب مهملاً من جانب الفلسفة التقليدية، وتحول منها إلى موضوع من موضوعات علم النفس. فلقد ظنت الفلسفة التقليدية وقد سيطر عليها أنواع ضيقة من المذهب العقلي، أن المشاعر المتغيرة، والأحوال المتقلبة، والتأثيرات التى تبدو على العقل الانساني، ليست من الموضوعات المتصلة بعمل الفيلسوف، لكن فلاسفة الوجودية يدعون على العكس من ذلك أن مثل هذه الموضوعات تعتبر ذات اهمية قصوى، لأنها تكشف عن الذات بكل ما فيها من حياة وتدفق، كما أنها هى وسيلة ربط هذه الذات بالعالم الذى يحيا فيه أناس غيرنا. والواقع أن الوجوديين قد أعطونا تحليلات عميقة من كير كجارد إلى هيدجر إلى سارتر عن مثل تلك الأحوال الشعورية الذاتية مثل : القلق، والضجر، والغثيان وبينوا أن مثل هذه المشاعر ذات مغزى بالنسبة إلى الفلسفة [1].

لقد أشرنا إلى بعض الموضوعات التى نراها عادة على صفحات مؤلفات أصحاب الوجودية. وربما كان كشف وتطوير هذه الموضوعات المستقاة في معظمها من العناصر المؤثرة في الحياة الشخصية هما ما ميزا إسهامات فلاسفة

(1) Maq 'e, J. : ' tentialism.P. 5.

الوجودية. لكنهم كتبوا بطبيعة الحال في موضوعات أخرى إلى جانب هذه، فنجدهم أو نجد بعضهم قد اهتم بمشاكل اللغة والتاريخ والمجتمع، وحتى مشكلة الوجود لم تسلم من التناول بواسطة هذا الوجودي أو غيره. إلا أن الوجودي مهما قادته المسائل، فإنه يبقى متصلاً أوثق الاتصال بالاهتمامات الشخصية الرئيسية التي ذكرناها آنفا.

لكننا يجب أن نلاحظ هنا أن اتفاق فلاسفة الوجودية في الموضوعات التي يميلون الى الكتابة والاسهاب فيها، لا يعني أنهم متفقون فيما بينهم، إذ ثمة خلافات حادة ومثيرة بينهم، ولقد ذكرنا فيما سبق شكوى سارتر من أن كلمة «الوجودية» أصبحت خاوية من المعنى وعلى الرغم من أننا نذكر في كل نقاش عن الوجودية أسماء كل من هيدجر وياسبرز ومارسيل فإنهم يرفضون تعليق بطاقة «الوجودية» وفي هذا يقول روجرشن إن الوجودي لا يحب أن يطلق على نفسه أنه وجودي، لأن هذا يعني عنده أنه واحد مما يمكن تصنيفه في فئة الناس المعروفين بأنهم وجوديون، إنه يحبذ أن يقول «إنني نفسي، ولا أميل إلى أن أوضع في تصنيف يقال له أنه خاص بالوجوديين»[1].

والواقع ان ثمة اختلافات جوهرية تفصل بين كبار الوجوديين فتجعلهم ثلاث طوائف متمايزة : فالبعض – مثل ياسبرز – ووفقاً للتصور الكبير كجاردي – يذهبون إلى أن النظر في الوجود يقتضي إنكار للفلسفة بإعتبارها مذهباً، فالفلسفة وخصوصاً «فلسفة الوجود» لا تعني سوى «تحليل الوجود» من حيث أخص ما فيه من فردية وعينية، وأما كل ما يبقى بعد ذلك، فإنه لا يعدو أن يكون علاقة إشارة.

والبعض الآخر مثل «هيدجر» يصرون على القول بأن الوجودية يجب أن

(1) S R, L. less Adventure : y on contem Expressions of (New Y 1968) P. 13.

تقتصر على التحليل الوجودى الذى يردها إلى «ياسبرز» ويؤكدون خطتهم فى أن يقيموا على أساس هذا التحليل «فلسفة وجود» أى «انطولوجيا» ولكن هذه الانطولوجيا لن تكون - فى نظر ياسبرز وبرديائف - غير فلسفة (عن) الوجود شبيهة بالنظريات المجردة التى يقدم لنا منها تاريخ المذاهب نماذج خادعة لا طائل ورائها. وهكذا نفهم لماذا يرفض «هيدجر» أن يعتبر من هذا الوجه فى عداد الوجوديين. وإذا قارنا بينه وبين «ياسبرز» كان أحرى بنا أن نعده معادياً للوجودية وأما «سارتر» فهو من ناحية يقترب من «هيدجر»، من حيث طموحه إلى إنشاء أنطولوجيا ظواهرية Phenomenological ontology. وأما «جابرييل مارسيل» فيبدو متردداً بين الاتجاه الذى يترسمه «ياسبرز» وبين التوجه المذهبى الذى يتطلع إليه «هيدجر» إذ يبدو فى الواقع أن فى تمسكه حتى الآن بالتحليل الوجودى، يوافق إمكان إقامة فلسفة عينية لا تكون «انطولوجيا» بالمعنى الدقيق، وإنما تكون صياغة مذهبية لمطالب الانسان الجوهرية إبتداء من حاجته إلى المطلق، تلك الحاجة التى تعد أدوم سماته وأعمقها.

وينبغى أخيراً أن نؤلف فئة ثالثة من مذاهب المفكرين الذين يسمون وجوديين أيضاً، من أمثال (كامى Camus) و (باتاى e) ولكنهم من جهة يرفضون فى إصرار هذه التسمية، وهم من جهة أخرى لا يشتركون فى شىء فى الواقع مع الفلاسفة السابقين - بإستثناء جابرييل مارسيل - إلا فى إعتقادهم أن الوجود والعالم عبث سخيف فى جوهره. على أنه إذا بدا أن تأكيدهم هذا العبث هو الذى يحدد الوجودية بأعم صورة ممكنة لها، فإن ما يجرى عليه الجمهور من إعتبارهم فى عداد الوجوديين - رغماً عنهم - لا يخلو من مبرر، ويبقى بعد ذلك أنهم يرفضون هذه النظرة وتلك، وينبذون (فلسفة الوجود) - كما يصورها ياسبرز - وهى الفلسفة التى لا يرون فيها سوى تركيب مجرد كغيره من التركيبات، وكذلك «الانطولوجية الوجودية» التى عند كل من «هيدجر» و «سارتر»، والتى رأيا أنها

صائرة - رغم كل ا هر - إلى تقوية روح التفاؤل وتأسيس مذهب عقلى لايريدانه مهما كلفهما ذلك من ثمن

وإن قلنا أن شقة الخلاف بين الوجوديين يمكن أن تتلاشى إذا ذكرنا إجماع الوجوديين على "البدء من الانسان مباشرة من الذات المشخصة بكل ما فيها من حرية ومسئولية وبكل ما يعتريها من قلق وضجر وشعور بالذنب وأن هذا الاجماع على البدء بالذات المشخصة يكفى بكل ما فيها من حرية ومسئولية وبكل ما يعتريها من قلق وضجر وشعور بالذنب وأن هذا الاجماع على البدء بالذات المشخصة يكفي لتمييز الوجودية عن غيرها من الفلسفات - إن قلنا هذا - سنجد أنفسنا أمام اشكال من نوع آخر، إذ أن مثل هذا القول يميل إلى توسيع مجال الفلسفة الوجودية توسيعاً يتجاوز الحد ويؤدى إلى فقدان معناها كما ذكر ذلك سارتر. لقد حدا هذا القول بعدد من النقاد إلى أن يلحقوا بهذا النمط من التفلسف مفكرين، ليسوا فى الواقع غرباء عليها فحسب، بل هم يعارضونها فى كثير من النقاط، ويحضرنا هنا على وجه الخصوص القديس أوغسطين وبسكال، على أن أفلاطون قد عد هو ايضاً في بعض الأحيان أهلاً لهذا الشرف. والواقع أن «كيركجارد» كان قد فتح هذا الطريق حين جعل من سقراط المفكر الوجودى بلا منازع في اليونان القديمة. غير أن أفلاطون ليس سقراط، وشعار استاذه «اعرف نفسك بنفسك» يتسع لديه حتى يصبح دعوة إلى معرفة العالم، وبعبارة أدق عالم المثل، وهو العالم الحقيقى، العالم الذى لا يجد الإنسان فى نفسه منه غير الظل أو الانعكاس. ولهذا فإن «ياسبرز» لا يقر رأى من يريد أن يتعرف فى المحاولات الافلاطونية على الصورة الاولى أو حتى على مجرد محاولة أولية للمنهج الوجودى، لأنها توجه الفكر نحو عالم خارج الوجود، ولا تبعث اتصالاً وجودياً Existential

(١) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية من كير كجارد الى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل مراجعة محمد عبد الهادى أبو ريدة، الدار المصرية للتأليف والترجمة ص٧

أصيلاً، لكونها مجرد تبادل لأفكار أو لآراء مجردة، لا لتجارب معاشة[1].

أما فيما يتعلق بالقديس أوغسطين وبسكال، فيبدو أن الجانب العاطفي في «الاعترافات» و «الخواطر» دون ما سواه هو الذى أدى إلى ادراجهما ضمن رواد الوجودية، أكثر مما أدت خطتهما في البدء من أشد التجارب الإنسانية المتصلة بالواقع الحى، لكن جانب الساطفة والانفعال معيار شديد الالتباس، ومن السهل أن يستدعى الوسائل الخطابية التى كان «كير كجارد» يرى فيها النقيض الصحيح للوجودية. وإذا كانت تلك الناحية العاطفية المؤثرة هى التى تحدد معنى الوجودية فلماذا لا يعتبر (بوسويه Boussuet) وجودياً؟ وليس من شك أيضاً أن كتابات «نيتشة» و «هيدجر» و «ياسبرز» تتسم بطابع درامى، وتسبح فى جو من القلق. ولكن الفكر الفرنسى – حتى الوجودى منه – لا يميل كثيراً على الخلاف من ذلك إلى هذا الطابع، وموقف مفكر مثل «فولتير» من مؤلفات «بسكال» وكذلك صنوف المقاومة التى أبداها «فاليرى» تشهد بإبتعاد عن الروح العاطفية، إبتعاداً يبدو أنه – على نحو ما – صنو للعبقرية الفرنسية [2] والواقع أن غثيان سارتر هو أبعد ما يكون عن القلق الهيدجرى، ولليأس عند (كامى) طابع عقلى يميزه تمييزاً واضحاً عن الروح العاطفية الحزينة لدى الوجوديين الالمان.

ينبغى إذن أن نفحص المشكلة على نحو أدق، إذ لا يكفى لكى يكون المرء وجودياً أن يتخذ من الانسان مباشرة موضوعاً للدراسة، وأن يجد فى ذلك مناسبة لنغمة تباك حزينة يتفاوت حظها من التأثير فى تحريك عواطفنا. بل يجب أيضاً كما يقولون ألا نذهب إلى ان هذه الدراسة للإنسان تؤلف علماً، بل «تجربة» أو ..

(١) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر. ترجمة، فؤاد كامل مراجعة محمد عبد الهادى أبو ريده، الدار المصرية للتأليف والترجمة ص ٧.

(2) Du Bos, ch. : Dialogue avec Andr Gide Paris 1947 P. 248.

إذا شئنا - أن تنحصر في مجهود مطابق معرب بهذه التجربة ذاتها. ودعت لإماطة اللثام عن اللغز الذى لا يكف الانسان عن أن يمثله فى نظر نفسه «وتنتزع من ظلام موقفه، وبفضل توجيه النظر إلى العنصر الحى من «وجوده موجوداً» حقيقة تجيء دفعة واحدة مناسبة فى مقدارها لما فى نفوسنا من حيز جوهرى» [١] هذا هو ما نريده، وهذا ما يقربنا فى الواقع كثيراً من موقف «هيدجر» لكنه لا يقترب بنا من موقف «كيركجارد» و «ياسبرز» وهو يجعلنا أقرب من موقف كل من «أوغسطين» و «بسكال»

على إنه لا «بسكال أو القديس أوغسطين» سلما قط بأن تحليل الوعى فى واقعه الفريد العينى يمكن أن «يكشف» لنا عن لغز مصيرنا، وأن يبدد الظلمة التى تكتنف وضعنا، بل هما يعتقدان ويقولان عكس ذلك تماماً يؤكدان أن تحليل الوضع الانسانى لا يمكن بحال أن يصل إلى نهايته إذا وقف عند ما هو مباطن للأشياء يقول «بسكال» فى المحادثة مع مسيو ساسى حول «ابيكتيت» و «مونتانى» (أرجو المعذرة ياسيدى إن كنت قد انتقلت أمامك الى مجال اللاهوت على هذا النحو، بدلاً من أظل فى مجال الفلسفة، ولكن من العسير على المرء ألا يدخل فى هذا المجال، أياً كانت الحقيقة التى يتناولها، لأنه مركز الحقائق جميعاً) .

وليس من شك فى أن القديس «اوغسطين» و «بسكال» يريدان من فلسفة الانسان ان تبدأ بفحص الواقع الانسانى، غير أن كثيراً غيرهما قد أرادوها كذلك دون أن يخطر بالبال أن يدرجوا ضمن الوجوديين وستطيع أن نذكر المفكرين المسيحيين بوجه عام، وجميع الكتاب الذين اتجهوا الى ان يلتمسوا فى انفسهم جواب السؤال عن انفسهم أمثال ابيكتيت وسينكا ومونتانى ولاروشفكو، وفوفنارج، وروسو، وجوبير وآميل. ولذلك نجد «بسكال» يذكر فى مقابل صنيعهم مستنكفاً له (المشروع الاحمق الذى خطر له بأن يصور نفسه) [٢].

---

(1) u t j : Apro de Le exstential confluen 1945, P. 192.
(2) P B. Pe Nn 62

والواقع أن هناك على ما يبدو تيارين وجوديين لا يسيران في اتجاه واحد تماماً وكيركجارد وياسبرز، وهما يمثلان التيار الاول، لا يعتقدان أن التحليل الوجودى يمكن أن يؤدى إلى [illegible] شاملة، وكل شيء يتحقق في نظرهما في تجربة صرفة لا سبيل الى التعبير عنها للغير (مباشرة على الأقل)، ولا هي للتعميم الشامل، وهي اتصال شخصي تماماً بمطلق الوجود، ووعي حي باللحظة الابدية وبواسطة فضل هذه اللحظة ينتزع الانسان نفسه من متاهة متناقضاته الخاصة ويبلغ «حقيقة» لاسبيل الى صوغ العبارةعنها بحال. وهو عند ذلك يدرك دفعة واحدة معنى كونه هو موجوداً، ذلك المعنى الذى هو إذا أردنا التدقيق شيئاً مغايراً لوجوده ذاته، والمفارقة التي ينطوى عليها هذا الموقف هي أنه قد لا يقف عند القضاء على الفلسفة، بل يتعدى ذلك الى القضاء على كل تعبير عن الوجود إن الوجودى المتسق مع نفسه - كما رأى ذلك كيركجارد - يقتصر على أن يوجد : وأما الباقى كله فإنه فضول زائد عن الحاجة، وما الكلام المستفيض إلا علامة على وجود خطابي شعرى أكثر من واقعي. الشخص الواجد نفسه بالمعنى الأصيل صامت حتى بينه وبين [illegible] وفي هذا الوجه تستنفذ الفلسفة الوجودية ذاتها، إنها تنكر نفسها إنكاراً كلياً. وكل من «هيدجر» و «سارتر» لا يقبل هذا النوع من الوجودية، ذلك أن كلاً منهما «انطولوجي» في عمق، وهما يتطلعان الى إقامة «علم وجود»؛ وهذه الخطة وا[illegible] على الأخص عند «هيدجر» غير أن سارتر لم يبدأ منها، وكتابه «الوجود والعدم» يبرز لنا على نحو صريح في ثوب أنطولوجيا وكون هاتين الانطولوجيتين فينومينولوجيتين لا يغير شيئاً في طبيعتهما بإعتبارهما علماً كلياً، أعني أنهما تتناولان في آن واحد الوجود الكلي، ويصدقان بالنسبة الى جميع الناس [1].

(1) جوليفيه : المذاهب الوجودية، ص ١١

ويبقى بعد ذلك أن مبدأ الفلسفة - عند هؤلاء وأولئك - هو دائماً التحليل العينى فى أشد صوره اصطباغاً بالفردية، وذلك بغية الكشف عن طريق هذا التحليل - إما عن "..." غير قابلة للوصف .. "..." شخصية الى أقصى حد، أو عن مفهوم كلى شامل للإنسان، وللعالم الذى يجرى فى رحابه مصير الإنسان ووجهة النظر هذه أيضاً وجهة نظر «جابرييل مارسيل» لكن مع فرق وهو أنه لا يوافق على وجهة النظر التى تفسر الاشياء بالاكتفاء بما فى داخلها، والتى تميز وجودية «هيدجر» و «سارتر» . ومن هذا الوجه قد يكون «جابرييل مارسيل» أقرب كثيراً الى «كيركجارد» من الوجوديين الأخرين جميعاً، وأقرب تبعاً لذلك الى «بسكال» و«القديس أوغسطين» أيضاً.

نحن نسلم إذن بأن «التحليل الوجودى» سمة من السمات الأكيدة للوجودية ولكننا لا نسلم بأنه يمكن أن يكفى لتعريفها.

إلا أن ثمة قول آخر تردد على صفحات كتابات كثير من الوجوديين بحيث أصبح سمة مميزة تمام التمايز للوجودية فى نظر الكثير من النقاد. وهذا القول يتمثل فى القضية الوجودية القائلة «بأن الوجود سابق على الماهية».

ولقد ذهب هؤلاء النقاد لكى يحددوا معنى الوجودية بصورة أوضح إلى اختراع مصطلح مقابل لها هو «الماهوية ENTIALISM » لكن يبدو أن هذا المصطلح ليس موفقاً، وهو يبعث الاضطرابات فى المناقشة.

ولكى يستقر الوضع، فلنحاول أن نحدد بأى معنى يسبق الوجود الماهية فى نظر الوجوديين. وهنا نجد يقيناً أولاً لا سبيل الى مدافعته، وهو أن الوجوديين لا يتفقون تمام الاتفاق فى هذه النقطة، كما لم يتفقوا فى النقطة السابقة فالواقع أننا نجد «جابرييل مارسيل» متردداً، إذ يقول «أن مشكلة سبق الوجود على الماهية قد شغلنى

دائماً، وإني أ -   بأن هناك في صميم هذا الموضوع وهما يرجع إلى أننا نعارض ما هو «متصور» بما هو «واقعي» [1] هذا من جهة ومن جهة أخرى لا يبدو أن «هيدجر» ولا «ياسبرز» ولا «برديائف» يميلون للقول بأن الآنية أو الموجود من حيث هو كذلك وجود محض. والواقع أن الوجود «الغفل» أو الخام عند هيدجر، يدل على حالة لا سبيل الى ادراكها بالتفكير فيها حيث يكون الموجود بلا كينونة أو ماهية، وراء كل تعقل بالكلية   أن هناك «كينونة للوجود» هي عبارة عن ماهية على أي نحو أخذناه، غير أن هذه الماهية ليست شيئاً بالقوة يجعله فعل الوجود شيئاً بالفعل، بل العكس من ذلك هو الصحيح، وهو أن الموجود إذ يوجد، يكون ماهيته، بحيث أن الماهية أو الكينونة ليست في ذاتها سوى الوجود نفسه في واقعه العيني. ويمكن أن يقال ايضاً أنه ليست للوجود ماهية متميزة عنه، أو بالأحرى انه في وقت واحد وبالحركة نفسها وجود وماهية، أعني وجوداً يؤكد على مستوى الكينونة أو المعقولية أما سارتر فهو يقول بوجهة نظر أشد تطرفاً، وذلك أنه يرى أن الوجود يسبق الماهية على نحو مطلق، لأن كلمة وجود من جهة، لا تنطبق انطباقاً كاملاً الا على الواقع الانساني (أما الباقي فهو مجرد كائن لا أكثر ولا أقل ولكنه ليس موجوداً) ولأن الوجود – من جهة أخرى – ليس عند الإنسان سوى الاسم الذي يطلق على العدم الذي هو الوجود لذاته أو الوعي [2].

على أنه يمكن ادعاء أن هذه الاختلافات ليست سوى اختلافات عرضية، وأنها لا تنافي وجود وجهة نظر مشتركة. والواقع أن الوجوديين مجموعون على رفضهم اعتبار الوجود شيئاً يمكن أن نجرده ونعرفه من   رج، بو   أحد

(1) M   l, G : Be   -   An   Diary, T   by K. F   r New York 1949, P. 27

(١)   جوليفيه . المذاهب الوجودية ص ١٣

المعطيات الموضوعية، ذلك أن صبغته الجوهرية الرئيسية هى صبغة الذاتية، وعلى الأساس نفسه فإنه وراء حدود كل معرفة ولا يمكن رده الى مفهوم، وهو مستعص على كل محاولة ترمى الى ادخاله فى قوالب التصورات. غير أننا نعتقد أن هذا جانب من وجودية «كيركجارد» و «ياسبرز» لكن من العسير أن نعزوها بصورة مطلقة الى هيدجر وسارتر.

ويكفى أن نشير هنا إلى معارضة ياسبرز وبردياثف لمنهج هيدجر ومطامحه المسرفة، إذ يتهمانه بإقامة فلسفة عن الوجود، أعنى فلسفة يصبح فيها الوجود موضوعاً للفكر. وهيدجر نفسه يعترف - كما رأينا - بأن مشروعه هو إقامة «أنطولوجيا».

وليس من شك فى أن أساس هذه الانطولوجيا هو التحليل الوجودى ولكنها لا تتم فيه، إذ تفصح عن نفسها بأنها علم وجود. ويمكن أن نعتقد أن ذلك لا يزيد عن العودة بنا إلى ميتافيزيقا كلاسيكية من الطراز الارسطى غير أن «هيدجر» يرد عن نفسه هذا الظن، وهو لا ريب على حق فى ذلك، إذ الواقع أن ارسطو أو القديس توما ينبغى أن يعدا هنا - بنوع من المفارقة الفريدة فى بابها - الوجوديين الحقيقيين (إذ كانت هذه التسمية تليق بهما على نحو ما)، لكن بمعنى مختلف كل الاختلاف عن معنى الوجودية بالنسبة لهيدجر .. بمعنى ينفذ هذا الوجود الذى أوشك منهج «هيدجر» أن يجعله هباءاً منثوراً. والواقع أنه إذا كان موضوع المعرفة الفلسفية - عند ارسطو والقديس توما - هو الماهيات، كما يصفها التفكير الذى ينظم المعرفة فى تصورات Conceptions فإن الوجود لا يمكن أن تجرى عليه مطلقاً عمليات التصور والاستنباط، إنه لا يدرك الا بالحدس وهو قوة يستحيل ردها الى تصور أو غيره. وعلى هذا فإن الوجود بالنسبة الى ارسطو والقديس توما مستبعداً، وينبغى أن يستبعد بوصفه وجوداً من ميدان المعرفة الفلسفية. وهنا يرى

«مارسيل» أن «الفكر لا يتعلق إلا بالماهيات، وأن المعانى الكلية على أى نحو جمعناها لا تؤلف موجوداً جزئياً واحداً»[1]:

ولعل هذا يقتضى التمييز بين الماهية والوجود، وهو تمييز يتصف بأنه يجعلنا نحاول انقاذ الوجود من حيث هو واقع متعين مطلق، وإلا لم يعد للميتافيزيقا موضوع، ونضب معينها فى حدس محض لا سبيل الى التعبير عنه أو نقله للغير. وكان ينبغى أن يصل هيدجر إلى هذه النتيجة المنطقية ما دامت الماهية تنحصر عنده فى الوجود ذاته، ولا يمكن أن تتميز عنه بوجه من الوجوه. والحق أنه لا يسلم بذلك، على عكس ياسبرز، بل يدعى إقامة انطولوجيا، غير أن هذه الانطولوجيا، لا يمكن أن تكون بحسب تعريفها سوى علم للوجود تكون له فى نهاية الأمر ما للدائرة المربعة من حقيقة، لأنها إذ تشبه بطابعها المجرد جميع الانطولوجيا الكلاسيكية، فإنها ستتعرض لذلك الشين الذى سلمت منه تلك الانطولوجيا، ألا وهو إحالة الوجود ذاته الى تصور، أى القضاء عليه كما لاحظ كيركجارد. والوجودية مفهومة على هذا النحو، تفضى الى نفى الوجود.

وعلى ذلك فنحن لا نستطيع أن نبرر فى وضوح بهذه الطريقة التمييز بين الوجودية والماهوية ومع ذلك فمن المؤكد أن تياراً فلسفياً يمكن أن بأنه افلاطونى، ويبلغ ذروته فى المثالية I يتجه عن قصد الى تصور الماهيات، ويعرف الوجود اولاً وقبل كل شيء بالكلى والضرورى. ويبدو من هذا التيار أنه على نقيض الوجودية، اذ هو يؤكد على وجود ميتافيزيقية سابقة على الوجود بإعتباره شيئاً معطى فى الحس، وبإعتباره صيرورة أو شيئاً زمانياً، إن الوجود لا يكون معقولاً إلا بإضافة الحقيقة المثالية اللازمانية التى

(1) Marcel, G · Being - Having, An · en · · Diary, P. 45.

تؤسسه. والطموح الذى يوجه هذه الطريقة فى التفلسف هو الكشف عن وسيلة لجعل الوجود شيئاً يتعقله عن طريق التحليل دون أن يبقى هناك شىء مصمت لا يستطيع الفكر العقلى النفاذ فيه. ونستطيع أن نتخذ من اسبينوزا Spioza وليبنتز Leibnitzوفتشه Fichte وهيجل Hegel شهوداً على هذا الطموح العريض، لكنهم شهوداً ايضاً على إخفاقه، اذ يصطدم هؤلاء وأولئك فى نهاية الأمر بالعقبة التى أرادوا زحزحتها، إذ أنه لما كانت هذه المذاهب قد قصدت منذ البداية أن تكون مذاهب عقلية بصورة كاملة فإنه ينبغى عليها أن ترضخ للواقع والمعطى، وأن ترحب - وإن يكن ذلك بشىء من وخز الضمير - بوجودية فتية تظل تتأبى - فى إصرار - على التحليل.

يبدو إذن أن لفظ «ماهوية» يدل قبل كل شىء آخر على ما هو كلى أو عام. أما خطره فيكمن فى ادخال ضرب من اللبس، وفى الافضاء الى تزييف معنى المذاهب التى لا يمكن أن يكون «علم الكينونة» عندها الا مجرداً وعاماً والتى يمكن - على الاساس - أن تدرج فى عداد المذاهب الماهوية [(1)] ولكنها لا تؤكد تأكيداً اقل من ذلك قوة هنا إن الحقيقى الواقعى المتعين الوحيد هو الوجود Existence، وأنه من هذا الوجود يجب أن نبدأ وإليه يجب أن نعود.

على إنه لا يبقى محل لذلك التأكيد الذى لا يفتأ يتكرر دائماً وهو ان علامة التناقض هنا هى المبدأ القائل بأن الوجود له الاسبقية على الماهية. ولكن ينبغى أن نفهم هذا المبدأ جيداً، أعنى «بالمعنى الوجودى» لأن هناك على كل حال معنى يشير به كل من هم أقل وجودية من الفلاسفة إلى هيدجر. وقد لاحظنا من قبل أن فلسفة من قبيل فلسفة القديس توما، لا ترى فى الوجود الا خروج الماهية الى حيز الفعل، فلسفة من هذا القبيل لا يمكن أن تضع الماهية قبل الوجود فالماهية

(1) Foulquie P Existentialism, Paris 1946, P. 36.

ليست لها سوى صورة واحدة لامكان الكينونة (بالمعنى الحقيقى للكلمة) ألا وهى الوجود. ومن هذا الوجه فإن للوجود على الماهية أسبقية الشرط المطلق إلا إنه لا شك فى أنه يمكن أن يقال ان الماهيات تسبق الوجود فى الفكر الالهى لكن هذا لا يعدو ان يكون طريقة فى التعبير غير الدقيق ذلك أن الماهيات ليست هى التى توجد وجوداً سابقاً، بل السابق هو «الماهية»، أعنى الله نفسه باعتباره المبدأ لكل الماهيات ولكل الموجودات الممكنة، وإذا شئنا الدقة فى التعبير، فإن الماهيات لا توجد - ... إلا بواسطة الوجود الذى يجعلها توجد أى أنها لا توجد إلا فى صورة أفراد جزئية متعينة فى الحس، فالفرد الجزئى وحده الذى يوجد [1].

والواقع انه اذا كان للوجود فى نظر هيدجر وياسبرز، الأسبقية على الماهية فإنه، بمعنى محدد، وهو أن الوجود ليس له ماهية متميزة عنه. أو – إن شئنا – إن الماهية من صنع الوجود ذاته. ونتائج هذا المذهب يكون فيه الوجودبلا طبيعة او بنية، أعنى كونه فى وضع خالص مطلق، قد استنبطها من الوجوديين على الفور، وهى تتلخص فى هذا التأكيد الاساسى وهو أن الوجود يكون «ملقى هناك» وفى حال من القطيعة بحيث لا يرتكز إلا على نفسه ولا يعتمد الا على ذاته.

وهذا يعنى انه فى جوهره «حرية» بمعنى انه على وجه الدقة لا يتوقف على شيء آخر سوى .. . فالحرية إذن تعنى الامكان المطلق، كما أنها تعرف كينونة الوجود تعريفاً وافياً.

ويلزم عن ذلك أن الوجود لا يمكن ادراكه الا على هيئة تاريخ كما أصر

(١) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية ص ١٧ .

كيركجارد على ذلك اصراراً شديداً، أو بإعتباره «زمانية» على حد تعبير هيدجر، والواقع ان الماهية وحدها بإعتبارها متميزة عن الوجود – هى التى تستطيع أن تضع فى الكينونة نوعاً من العمق اللازمانى سواء على صورة ممكن أبدى موجود من قبل فى حضن «الماهية» و «الفكر الالهى»، أو على الاقل (كما هو الحال عند ارسطو) على صورة القوة الدائمة فى فعل الوجود، بيد أن ذلك يخل من كل معنى إذا وضع فى السياق الوجودى، ذلك ان الوجود لا يتضمن أى وجود بالقوة، وهو ما يستطيع ان يكون، فهو بالفعل دائماً، وما امكانياته سوى تعبير عما يكونه بالفعل. وعلى هذا فإن حقيقة الوجود لا يمكن إلا أن تنحصر فى القدرة على التزمن، فهى تتطابق مع تاريخها ومع الانبثاق الاصيل الذى بواسطته تستطيع الحرية التى هى هو أن تكونها، وان تجددها وتغلغلها فى كل لحظة من صيرورتها، هى كل ما يمكن أن تكونه، وليست فى الحقيقة اكثر من ذلك [١].

يمكننا الآن أن نعرف الوجودية تعريفاً يجمع بين معظم مفكريها فنقول بأنها «جملة المذاهب التى ترى أن موضوع الفلسفة هو تحليل الوجود العينى ووصفه من ناحية أن هذا الوجود فعل حرية تتكون بأن تؤكد نفسها، وليس لها منشأ أو أساس سوى لهذا التوكيد بالذات. ولا شك أنه يمكن الاعتراض على هذا التعريف بأن يقال أنه لا ينطبق جيداً على مذهب «جابرييل مارسيل» الذى يجد فى الوجود – على العكس مما ذكرناه – ضرورة ملحة الى التجاوز، واندفاعاً نحو المطلق، كما يجعل من هذه الضرورة، وهذا الاندفاع أوثق تعريف للوجود الانسانى، غير أن المسألة هى – من ناحية – معرفة إلى أى حد يمكن أن تصدق

(١) أنظر معارضة سارتر لهذا الرأى فى مقالته Mise en polut المنشورة فى مجلة Action عدد ٢٧ ديسمبر ١٩٤٤ حيث يرى ان الوجودية تتلخص فى اعطاء الانسان تعريفاً لا يكون مغلقاً على نفسه بل مفتوحاً دائماً. وبتعريف الانسان بأنه «مفتوح» يعنى أنه فى جوهره حرية مطلقة، حرية دون أساس بأنه «مغلق على نفسه» بمعنى أن حريته تتحقق بالضرورة فى ذاتها، وأن قيمتها فى ذاتها.

هذه النتائج فى السياق الوجودى، أعنى فى سياق يكون فيه الوجود وضعاً مطلقاً ويبقى – من ناحية أخرى – أن . ما إذا كان تردد «جابرييل مارسيل» فى الموافقة على المبدأ القائل بأن الوجود يسبق الماهية لا يخرجه من نطاق الوجودية وفى هذه الحالة، لن تكون الوجودية المسيحية «نوعاً» يندرج تحت جنس من التفكير الوجودى، بل تكون جنساً من الوجودية قائماً بذاته، ينافى كل فكرة موحدة مشتركة مع المذاهب الأخرى. ويبدو – فضلاً عن ذلك – أن هذا هو رأى جابرييل مارسيل نفسه [1].

ب- منهج الوصف الفينومينولوجى كمنهج لها :

لكن إذا كنا لم نستطع أن نعطى تعريفاً للوجودية يرضى عنه سائر الوجوديين، أنستطيع أن نقول أن ثمة منهج يربط ويوحد بينهم؟ ... هذا هو ما سننظره الآن.

والواقع أن معظم الوجوديين فينومينولوجيون على الرغم من أن الكثير من الفينومينولوجيين ليسوا وجوديين، لكن يمكننا القول بأن صلة عميقة أخذت تتدعم أخيراً بين هذين النمطين من التفلسف (الوجودى والفينومينولوجى) إذ يبدو أن الفينومينولوجيا تقدم باستمرار المنهج الذى يحتاجه المفكر الوجودى فى بحثه الحثيث نحو الكشف عن الوجود العينى والمشخص [2].

ولعل أول من استخدم كلمة «الفينومينولوجيا» هو العالم الرياضى الفلكى «يوهان هنريش لا مبرت Lambert وذلك حين اطلقها على القسم الرابع من كتابه «الاورجانون الجديد : هريات أو نظرية الظهور» [1] كما استخدمها كانط للتعبير بها عن العالم هر فى مقابل عالم الحقائق أو عالم الأشياء فى ذاتها. وبالمثل

(١) جوليفيه : المذاهب الوجودية ص ٢١.

(2) Macq 'e, j : ' tentialism, P.8

استخ مها هيجل فى كتابه «ظاهريات الروح» Phenomenology of Mind فى شروحه المطولة لتبديات الروح كما تقدم نفسها من خلال الوعي الحسي الساذج في مستواه الإدراكي البسيط، ومن خلال الفهم، وسائر اشكال الوعي الأخرى الصاعدة إلى أعلى النشاطات العقلية والروحية وفى الأوقات الراهنة اصبح يفهم من كلمة الفينومينولوجيا الفلسفة التي طورها هوسرل rl und H فى كتاباته المختلفة التى من ابرزها كتابه Ideas, General introduction to pure pheno nolo [٢].

والفينومينولوجيا فى صورتها الاخيرة عند هوسرل تقوم «بتعليق الحكم» فيما يتعلق بالحقيقة أو بأجناس موضوعات الوعي، وتحاول اقامة منهج وصفي - فيه بإسهاب كل انواع الموضوعات فى ماهياتها البحتة، لكن بما أن موضوع دراستنا لا يتعلق بالفينومينولوجيا فإننا نكتفى هنا بالقول بأن لباب فينومينولوجيا هوسرل هو الوصف ption d .. الوصف المسهب لماهية الظاهرة كما تعطى لنا خلال الوعي. ولكى نتأكد من دقة الوصف، فمن الضرورى أولاً وقبل كل شئ أن نحرر العقل من أحكامه السابقة وإفتراضاته المسبقة. كذلك من الضرورى أيضاً أن نبقى خلال حدود الوصف وأن نقاوم الاتجاه الذى ينقلنا من الوصف الى الاستدلال. ومن أجل ذلك كان تحقيق الفينومينولوجيا البحتة فى غاية الصعوبة، إذ كيف يتأكد إنسان ما أن عقله متحرر تماماً وهو بإزاء وصف ماهية ظاهرة معينة؟ وكيف يكون الانسان متأكداً من : متى ينتهى الوصف ومتى يبدأ الاستدلال والتفسير؟

لقد شيد هوسرل فى ... الامر منهجاً مركباً وعسيراً من أجل إزالة المعوقات والصعوبات التى تعترض طريق الوصول الى المعرفة الفينومينولوجية البحتة.

(١) ادموند هوسرل : تأملات ديكارتية، المدخل الى ... ترجمة وتقديم نازلى اسماعيل دار المعارف بمصر ١٩٧٠ ص ٢٤.

(2) Marquarrie, j. . P 8.

ولقد نفذت فينومينولوجية هوسرل وأثرت أبلغ التأثير على كثير من الفلاسفة الوجوديين، وكان هيدجر واحداً من تلامذته، وأهدى له كتابه الكبير «الوجود والزمان ing and Time » بإعتباره أستاذه القديم، لكن الحقيقة هي أنه لا هيدجر ولا غيره من الوجوديين الآخرين قبلوا فينومينولوجية هوسرل بنفس النحو الذى كان يدرسها به، بل أنهم طوروا الفينومينولوجيا كى تتلائم مع أغراضهم الخاصة، بل أن هوسرل وضع في موضع الاحراج من استخدام هيدجر للفينومينولوجيا حين وضع أسس أفكاره. ضف الى ذلك أن هناك نمطاً عاماً من الوصف المنهجي يمكن أن نطلق عليه أنه فينومينولوجى على الرغم من أن الشخص الذى يستخدمه قد لا يكون قد قرأ هوسرل ومن هنا يمكن أن يكون صحيحاً أن نقول أن كيركجارد فى كثير من أوصافه المنهجية كان فينومينولوجيا على الرغم أنه كان موجوداً بالطبع قبل هوسرل.

وثمة إختلاف حاد بين هوسرل وبين الوجوديين الفينومينولوجيين وهو أنه بينما يركز هوسرل على الماهية ويفكر فى الفينومينولوجيا كعلم، فإن الوجوديين يركزون على الوجود. ولقد لاحظنا من قبل ان سارتر يرى أن الوجود سابق على الماهية، ويعطى أ ـ خاصة للوجود بعكس هوسرل البادىء بالبحث فى الماهية. إلا أن الوجوديين يوافقون مع هوسرل - رغم ذلك الاختلاف - على أن الفرد لا يستطيع أن يشير الى «الشيء فى ذاته» وراء أى ظاهرة، بمعنى أنهما يرفضان سوياً الثنائية الكانطية tian dualism التى تفترض وجود عالم من الحقائق Noumena يقف وراء عالم الظاهر الذى لا يكون إلا تبدياً له. وبالمثل فإنهما لا يهتمان بمحاولة هيجل التى تشير تبديات جدلية للروح فى مراحل ثلاثية متتالية تصل الى المطلق فى نهاية المطاف. ولقد وافق الوجوديون مع هوسرل بالاكتفاء بوصف الظاهرة كما تظهر نفسها، ومع ذلك فقد أوضح الوجوديون عدم رغبتهم

فى اتباع اتجاهات مثالية معينة قد تكون قد نفذت الى فينومينولوجية هوسرل، فالواقع أن هوسرل قد أصر على أن الوعى قصدى In بمعنى أنه يوجه تجاه موضوع وراء ذاته.

ولنحاول الآن أن نفهم بطريقة اكثر عمقاً نوع الوصف الذى تقدمه فينومينولوجية الوجوديين. فعلى الرغم من أننا أكدنا على أن الفينومينولوجيا وصفية من حيث المبدأ، فإن هذا لا يعنى أنها من النوع الوصفى الساذج، إذ على العكس من ذلك تتجه إلى الوصف المتعمق الذى يدعونا الى ملاحظة ملامح لا نستطيع عادة أن نلاحظها بسبب المعوقات التى تقف أمام رؤيتنا، فتكشف عن الماهية أكثر مما تكشف عن الاعراض، وتبين العلاقات الداخلية التى قد تؤدى الى نظرة مختلفة تماماً عن تلك التى ننظر بها الى هرة التى نعتبرها فى عزلة عن غيرها. وخواص الفينومينولوجيا هذه يمكن أن تتضح بصورة أوضح إذا استعرضنا بعض جوانب فكر هيدجر وسارتر.

ذهب هيدجر فى تفسيره لكلمة «فينومينولوجيا» الى أنها تتكون من مقطعين فى اصلها اليونانى، المقطع الأول يعنى « هرة» أو ما يبدو من الشئ، والمقطع الثانى يدل على العلم، فإذا جمعنا المقطعين معاً لحصلنا على «علم هرة» أو العلم الذى يدرس ما يبدو من شياء[1]. ويرى هيدجر بناءاً على تحليله هذا ان ما يبدو من الأشياء لا يقف وراءها ما أسماه كانط بعالم الحقائق، وأن ليس ثمة عالمين : ول ظاهرى والآخر حقيقى، أو ثمة فى الأشياء.

ولقد رفض سارتر ايضاً ما سبق أن ر هيدجر، أى رفض تية التى نجد فيها تقابلاً بين هر وبين «الشئ فى ذاته» ولقد عد سارتر هذا الأخير بمثابة أمر

(1) egger, : ing Ti by j. Macquarrie Robin New York 1 2, P. 49.

غامض. إلا أنه لم يرى الظاهرة بإعتبارها تبدياً جزئياً أراه فى لحظة رؤيتى له، إن الظاهرة عنده عبارة عن تجمعات مترابطة من التبديات. وفى كل تبد جزئى للظاهرة يوجد ما أسماه سارتر بالاشارة التحولية الظاهراتية. وبينما كانت الفلسفة الكانطية تربط بين الظاهرة كمظهر وبين الحقيقة التى لا تظهر أيضاً فإن من واجب الفينومينولوجيا أن تبين العلاقات الداخلية البنائية للحظة مفردة أو لوجه واحد من لحظات أو أوجه الظاهرة، إن وجود الظاهرة أكثر من أى مظهر خاص لها، وأنه لمن واجب الانطولوجيا الفينومينولوجيه Phenomenological ontology أن تكشف لنا عن طبيعة ذلك الوجود (١).

ويتضح مما سبق أن الفينومينولوجيا ليست طريقة للبرهنة ولكنها طريقة وصف محكم للأشياء، ينفذ الى ماهياتها. ولكن لما كانت الفينومينولوجيا وصفية بهذا المعنى، فإنه لابد أن يكون طابع الاختلاف فى الوصف بين الناس هو الطابع السائد، كما ستتدخل المعادلة الشخصية Personal equation واتجاهات وميول الافراد فى كل وصف. ولعل هذا قد انعكس بشكل واضح على الوجوديين، وبدى ظاهراً فى الاختلافات القائمة بينهم (٢).

لكن ينبغى أن نلاحظ هنا أن الاختلاف فى الوصف لا يعود إلى خلاف فى المنهج، فالمنهج واحد، ولكن كل قد يصف الأشياء من وجهة نظره الخاصة ومحك الصدق هنا ليس بالعودة إلى المفكر ورؤية تناسق أفكاره، بل بالعودة إلى الموجود العينى المشخص ذاته الذى نصفه، أو بالعودة الى الأشياء نفسها، فهى محك كل صدق وكل يقين.

* * *

(1) Sartre, jean paul : Being and Nothingness : An ay on phenomenological ontology, slated by Hazel Burnes (New York 1956) PP. Xiv - I.
(2) Macquarrie : j : Existentialism, P. 11.

جـ – لا حدود الوجود وغيرها من :

يجب أن يكون واضحاً لدينا أن ليس حدود فاصلة و تميز الوجودية تماماً عن انماط الفلسفات خرى، فلا يوجد مفكر وجودى بالمعنى الضيق لا ينتهك الحدود القائمة بين وجوديته وبين التجريبية أو المثالية على سبيل المثال. والواقع أن الفلسفات التى لها علاقة وثيقة بالوجودية من وجه أو آخر هى الفلسفات التجريبية والإنسانية والمثالية والبراجماسية والعلمية.

١ – ولنبدأ الآن بدراسة العلاقة القائمة بين الوجودية وبين التجريبية وهما الفلسفتان المسيطرتان تماماً فى العصر الراهن، وذلك على الرغم من إزدهار الفلسفة الوجودية فى القارة الاوروبية بشكل أكبر من إزدهار التجريبية التى انحصرت فى البلدان الناطقة بالانجليزية وحسب. إن الوجودية تتشارك مع التجريبية من حيث الهجوم المضنى الذى شنه فلاسفتها على النزعة العقلية المجردة، ولقد قاما معاً بإستعمال معاول الهدم بالنسبة الى أية محاولة ترمى إلى بناء نسق شمولى ضرورى صارم.

لكن وجه التشابه سر ما يتراجع أمام وجه خلاف رئيسى بينهما، فبينما يستهدف الوجودى سبر باطن الذات الانسانية المشخصة لكى يحصل على مادته، فإن الفيلسوف التجريبى وإن أعطى بعض الوزن لمثل تلك الخبرة الباطنية أو الداخلية إلا أنه يتجه أساساً الى الخبرة الحسية التى تزوده بمعطيات صادرة من العالم رجى وحتى حين يتجه الفيلسوف التجريبى الى إدراك الانسان فإننا نجده يتجه نحو ملاحظة هذا الإنسان ملاحظة تجريبية خارجية أكثر من اتجاهه الى محاولة إدراك خبرته الذاتية ومشاعره وعوا الباطنية. ويمكن إعتبار وجه الاختلاف هنا بين الوجودية والتجريبية على أنه نوع من الاختلاف بين طريقتين من طرق المعرفة، فبينما ترتكز المعرفة الوجودية على المشاركة الشخصية، ترتكز المعرفة التجريبية على

الملاحظة الخارجية ويدعي التجريبيون أن نمطهم المعرفي في هذا يتصف بالموضوعية والعمومية اللتان تفتقدهما المعرفة الوجودية الذاتية المشخصة، ويرد الوجوديون على ذلك بقولهم أنه في حالة المعرفة بالانسان على الأقل تؤدى الموضوعية والعمومية والتجريد الامبيريقي الى تشويه الحقيقة العينية الحية للإنسان. ولقد كان نيقولاى برديائف من أكبر المهاجمين للنزعة الموضوعية التي يتبناها أصحاب المدخل التجريبي وذكر أن مثل هذه النزعة تؤدى الى إغتراب الموضوع عن الذات، وتشويه الذاتية المشخصة للإنسان وتذويبها في كل عام ولا شخصي، وتأييد الضرورة والحتمية والقضاء على الحرية والتمييز الفردى [١]. ولقد ذهب برديائف الى أن الفهم الوجودى للانسان يمكن أن ينقذ عدة مسائل أهدرها التجريبيون منها العودة الى العاطفة والحب، والقضاء على الاغتراب، والتعبير عن الطابع الشخصي والفردى للوجود، والانتقال الرائع الى مجال الحرية، ووأد الضرورة، وسيطرة الكيف على الكم، والابداع على التوافق» [٢].

٢ - أما الفلسفة الانسانية H فلا نستطيع أن نعدها فلسفة بالمعنى الدقيق لكلمة فلسفة إلا بصعوبة بالغة، لكنها على أية حال تمثل اتجاهاً سائداً في عصرنا هذا، أصبح له قيمته حينما القى «سارتر» محاضرته الشهيرة المعنونة «الوجودية نزعة انسانية Existentialism is a H».

ونحن نعتقد بأن الوجودية نزعة انسانية بمعنى محدد هو أنها تهتم بالقيم الانسانية والشخصية، وبتحقيق الوجود الانساني الصحيح، هذا هو ما نعنيه حين نتحدث عن النزعة الانسانية في الفلسفة الوجودية. لكن لمصطلح «الانسانية» نفسه معاني عدة قد لا نجد أكثرها متحققاً في الوجودية. فهناك على ما يقول روجرشن

(1) Berdyesv, N : Be g and the End, by M French (New York 1957) P. 62.
(2) Ibid, P. 63.

Roger Shinn تمييزاً حاسماً بين ما يسمى «بالانسانية المفتوحة Open

» وبين ما يسمى «بالانسانية المغلقة H » وبينما

تشير «الانسانية المفتوحة» ببساطة الى تعقب القيم الانسانية فى العالم، نجد أن «الإنسانية المغلقة» تعبر عن أن الانسان هو المخلوق الوحيد الذى له معنى وقيمة فى العالم وهذا المعنى الاخير هو الذى قبله سارتر فى وجوديته الملحدة وهو الذى جعله يؤكد أن الوجودية إلحاد، وهى إلحاد عنده لأن الانسان وحده هو الذى يخلق ويحقق القيم فى عالمه بكل طريقة ممكنة دون أى ضغط من أى عنصر آخر أياً ما كان

٣ وبقى الآ نبحث فى العلاقة القائمة بين الوجودية وبين المثالية I،

ولقد ذكر هيدجر فى هذا الصدد أن الوجودية تذهب إلى أن الوجود الحق هو وجود الانسان، نسان هو الذى يوجد على الحقيقة، فالصخرة تكون لكنها لا توجد، والشجرة تكون لكنها لا توجد، والحصان يكون لكنه لا يوجد، والمثلث يكون لكنه لا يوجد. إن كلمة «وجود» استخدمت عند الوجوديين استخداماً خاصاً يختلف عن استخدامها دى، ومن ثم فإن قولنا بأن الانسان هو الذى يوجد وحسب إنما هو قول يبتعد عن أى نوع من المثالية الذاتية Subjective.

لكن رغم أن المثالية تختلف عن الوجودية فى النقطة السابقة، فإنها تتفق معها من حيث كونهما فلسفتين للذات لا للموضوع، لكن بينما تبدأ المثالية من الانسان كذات مفكرة، فإن الوجودية تبدأ من الوجود الكلى للإنسان المشخص فى العالم. إن المثالى يبدأ من الا ر بينما يبدأ الوجودى من الأشياء ذاتها. ولقد كتب سارتر فى لمثالية باركلى يقول لا تكون للمنضدة فى الوعى، ولا حتى فى القدرة على تمثيلها، إنها تكون فى المكان. إن من واجب المنهج الفلسفى أن

يفصل بين الاشياء وبين الوعى، وأن يعيد تأسيس اتصالها الحقيقى بالعالم وأن يبين أن الوعى هو وعى بالعالم وبمعنى اخر فإن أى وعى إنما يكون وعياً بموضوع خارج عن هذا الوعى، إن الظاهرة ليست شيئاً منتمياً للوعى، لكنها شئ متصل بالظواهرالموضوعية.

ويتضح من ذلك أن بتأكيد الوجودية على الجانب الذاتى من الإنسان، فإنها لا تتبع نفس الطريق الذى تسير فيه المثالية، فلكى توجد تعنى إنك توجد فى مواجهة عالم واقعى لا مثالى.

٤ - إن كل من يقرأ مقالة «وليم جيمس» الشهيرة«إرادة الاعتقاد The will to Believe» لا يسعه إلا أن يقرر أن هناك صلات قوية بين الوجودية وبين البراجماسية Pragmatism، فالوجودية والبراجماسية يؤكدان معاً على العلاقة القائمة بين الإيمان والفعل، وكلاهما يعبر عن مخاطرة قبول الايمان قبولاً قلبياً لا عقلياً، وكلاهما يشير الى ما يشوه العقيدة إذا جاءت على هيئة قضايا مذهبية، أو مسائل فكرية.

لكن على الرغم من أوجه التشابه هذه فهناك اختلافات عميقة تفصل بين الوجوديين وبين البراجماسيين، فمعيار الصدق عند البراجماسى يكمن فى المنفعة، التى لا تعير كبير اهتمام لباطن الانسان كما هو الأمر عند الوجودى. بالاضافة إلى أن البراجماسى متفائل دائماً، يهتم بالنجاح فى حدود ضيقة غير مهتم بالجانب الملغز والاحباطى فى الحياة وهى تلك التى يهتم بها الوجودى اهتماماً كبيراً. ولقد ذهب برديائف فى هذا الصدد الى أن «الحقيقة الصادقة تتعارض تماماً مع البراجماسية، إن الازدهار الحيوى للأشياء، والنجاح والمنفعة كلها علامات على حقائق كاذبة لا صادقة. إن الحقيقة ليست بالضرورة شيئاً مفيداً ونافعاً فى عالمنا هذا ... إنها لا تقدم أية خدمات ... وقد تكون مدمرة لنظام الأشياء فى هذا العالم، إنها تتطلب تضحيات عديدة، وقد تقودنا نحو الاستشهاد طلباً لها»

هناك بالطبع مفكرون وجوديون قريبون من البراجماسية، فثمة صفحات من كتابات أونامونو تبدو وكأنها تتوافق تماماً مع البراجماسية رغم ما يوجد فيها من عناصر ذاتية تتدفق بالعواطف، وما يشتم بها من إحساس سحرى عجيب كما أن جوزية أورتيجا واى جاست ؟ اقترب بعمق من البراجماسية بسبب انحيازه الفكرى الذى مكنه من وصف العلم والثقافة على أنه أدوات الحياة.

٥- والوجوديون يثورون عادة ضد أى بناء نسقى وفى كثير من المجالات : اللاهوتية، السياسية، والأخلاقية، والأدبية، وهم يناضلون ضد النظريات المقبولة عرفاً، وضد القنوات التقليدية. فلقد هاجم كيركجارد مثلاً وهو ممثل الوجودية المسيحية المؤمنة البناء الكنسى فى الدانمارك، ولقد كان هجوم رجال الوجودية الملحدة على مثل هذا البناء أكثر حدة ومرارة. وعادة ما أطلق الناس على نيتشة وهيدجر وسارتر وكامى أنهم من أنصار النزعة العدمية. لكن هل يمكن أن نعتبر الوجودية اذن على أنها نوع من العدمية؟ أو هل هى تقود على الأقل إلى مثل هذه النزعة إذا تتبعنا نتائجها ووصلنا الى هدفها؟.

لقد ادعى البعض أنهم من أنصار النزعة العدمية وكانت رواية ترجنيف Turgenev وعنوانه «الآباء والأبناء» هى أول عمل أشاع فيه صاحبه إستخدام كلمة العدمية على شعبى واسع، كما استخدمها الفيلسوف نيتشه وو التلميذ باذاروف على أنه عدمى متطرف، ينكر كل شئ فى مجالات الفن والسياسة والدين، ولا يعترف بالقيم التى تعارف الناس عليها زمناً طويلاً. كما يدعى أن عليه أن ينكر وحسب دون أن يكون أى الزام عليه بأن يبنى فى مقابل ما ينكره. شعار «باذاروف» هو أن ما هو «صائب فى الوقت ضر هو أن ننكر كل شئ وحسب».

ويبدو لنا أن الوجوديين الذين قرروا نوعاً من «العدمية» لم يعتبروها على أنها نهاية في ذاتها وإنما تجاوزوها ولم يتوقفوا عندها و' نهائية .. هكذا فعل نيتشه الذى حاول البحث عن طريقة يخرج بها من نزعته العدمية «فهو يعلم أنه عدمي ولكنه كان يبحث عما يؤدى الى الخروج منها». وهكذا فعل سارتر حينما نظر الى الجانب الايجابي من اليأس، وهكذا حاول كامى أن _ ' عن اسباب تقوده الى تجاوز العبث. لقد أراد هؤلاء جميعاً أن يقولوا أنه بعد الانكار الكلى للمعتقدات والمقاييس التى اصطلح عليها الناس فإن ثمة امكانيات جديدة يمكن أن تبدو فى الأفق، ومن ثم فإن اعادة تقييم القيم تكون أمراً ممكناً. وبالمثل فلقد ذهب انصار الوجودية المسيحية الى الثورة الكلية ضد الصور التقليدية للعقيدة، وأدعوا أنه من خلال رفض وإنكار تلك الصور التقليدية والتمسك بالتجربة الدينية الأليمة التى تجعل الناس يقفزون فى الهاوية يمكن أن يبعث إيمان جديد[1]..

د- مركز الوجودية ' ت ا صرة :

وعلينا الآن أن . ' فى مركز ومكانة الفلسفة الوجودية التى نمت على وجه الخصوص فى الحقبة المعاصرة والتى كان كيركجارد رائدها الأول. والواقع أن الحقبة المعاصرة قد شهدت ميلاد مدرستين فلسفتين جديدتين، تمثلت أولاهما فى الوضعية الجديدة التى جاءت مكملة للمذهب الوضعى، وتمثلت الأخرى فى الفلسفة الوجودية، التى برزت على العكس من ذلك فى شكل مدرسة فلسفية جديدة تماماً، وإن كانت تعد فى الوقت نفس امتداداً للفلسفة الحياتية الى جانب تضمنها لعناصر فينومينولوجية وميتافيزيقية، وإلى جانب ذلك استمر قيام المدارس الأخرى، فظل لها فلاسفتها ومفكروها الذين دأبوا على تطوير آرائها على نحو رائع، وهذا هو ما حدث على وجه الخصوص بالنسبة إلى الميتافيزيقا التى رفع لواءها

(1) Macquarrie, j : ' ntialism PP. 12 - 17.

مفكرون كبار من أمثال «الكسندر» و« هوايتهد» و «هارتمان، كذلك التومائية التى أخذ عدد أتباعها يتزايد شيئاً فشيئاً، والفينومينولوجيا التى استمر نموها متمثلاً فى كتابات «شيلر» ، والفلسفة الحياتية التى تجلت فى ظهور آخر أطوار البرجسونية كما تجلت عبر كتابات « كلاجيس» .

والواقع أنه يمكن تصنيف أهم المذاهب الفلسفية المعاصرة من وجهتين :

أ - من حيث مضمون النظريات التى احتوتها تلك المذاهب.

ب- ومن حيث مناهجها.

ويمكن لنا أن نصنف تلك المذاهب الفلسفية المعاصرة من حيث المضمون الى ست مجموعات : فهناك أولاً المذهبان اللذان يعدان امتداداً للمذاهب الفلسفية التى ظهرت فى القرن التاسع عشر وهما التجريبية أو فلسفة المادة، ثم المثالية فى صورتيها الهيجلية والكانطية ، ويأتى بعدهما المذهبان اللذان قاما لمعارضة فلسفات القرن التاسع عشر وهما الفلسفة الحياتية وفلسفة الماهية أى الفينومينولوجيا. وبعد ذلك تجئ المدرستان اللتان حملتا لواء التجديد والتحول فى الفكر المعاصر وهما الفلسفة الوجودية وميتافيزيقا الكينونة الجديدة «الانطولوجيا» .

والواقع أن مثل هذا التصنيف السابق لا يخلو من التعسف : إذ مما لا شك فيه أن هناك اختلافاً عميقاً قد يمايز بين فلاسفة شملتهم إحدى التسميات التى أقررناها، فنحن قد اضطررنا مثلاً الى ادراج مذاهب كل من «رسل» والوضعيين الجدد والماركسية ضمن ما أسميناه بفلسفة المادة، وذلك بالرغم من وجود العديد من أوجه الاختلاف التى تمايز بين كل المذاهب، كما أننا اضطررنا الى تجميع مذاهب كل من « ديوى و « كلاجيس» و «برجسون» ضمن ما أسميناه بالفلسفة الحياتية بالرغم مما بين هؤلاء من فوارق.

وينبغي أن نلاحظ على ما سبق أن هناك مفكرين استقلوا بمدارسهم، بيد أن ذلك لم يمنعهم من أن يقوموا في الوقت نفسه بدور التقريب بين مذاهب فلسفية متباينة، وكان هذا هو الدور الذى قامت به مثلاً مدرسة «باد» التى ربطت من ناحية بين المذهب التاريخي المندرج تحت لواء الفلسفة الحياتية وبين فينومينولوجية «شيلر» التى بدأت تتشبع أفكار الفلسفة الوجودية من ناحية أخرى.

والواقع أن إخضاع تاريخ الفكر الفلسفى المعاصر للتصنيف أمر لا مفر منه لأن هذا هو السبيل الوحيد الذى يمكن المؤرخ من عرض الافكار الفلسفية عرضاً متناسقاً، على أن ندرك أن إخضاع الفلسفة لهذا المنهج التصنيفى لا يعنى ابداً محاولة طمس الفوارق العميقة القائمة داخل كل مدرسة من المدارس الفلسفية، كما أنه لا يعنى كذلك انكار وجود نوع من الالتحام والتشابك الذى يربط بين مختلف المدارس.

هذا من حيث تصنيف المذاهب الفلسفية من جهة الموضوع أو المضمون، أما تمييزها من حيث المناهج التى تبنتها فإنه لا يعد فى الحقيقة تمييزاً حاسماً فى حد ذاته، ومع ذلك فقد أخذ بعض مؤرخى الفلسفة يدعمونه منذ أن عقد المؤتمر لى شر للفلسفة عام ١٩٤٨ والواقع أنه لوحظ أن تطبيق مناهج متباينة قد أدى فى الغالب الى إحداث انشقاقات حتى داخل المدارس الفلسفية الواحدة فهذا هو ما أحدثه مثلاً استعمال منهج التحليل الرياضى من ناحية واستعمال المنهج الفينومينولوجى من ناحية أخرى، فإنه بالرغم من وجود عدد من الفلاسفة الذين لم يبينوا ـ من هذين المنهجين، وبالرغم من أن غيرهم قد سعوا الى تطبيق هذين المنهجين فى آن واحد، إلا أنه يلاحظ أن هنالك اليوم انقساماً بينهم حول هذه المسألة، ويلاحظ أن تطبيق المنهج الفينومينولوجى لم يعد قاصراً على الفينومينولوجيين وحدهم بل تعدى ذلك فشمل غالبية الفلاسفة الوجوديين والى

جانبهم بعض أصحاب الميتافيزيقا الذين يطبقونه على أبحاثهم بعد أن أدخلوا عليه شيئاً من التحويل والتعديل.

ولا يجدر بنا أن ننسى الدور الذى لعبه المنطق الرياضى كمنهج فى تقريبه بين ممثلي المدارس المختلفة بطبيعتها، إذ أنه استطاع أن يخلق جواً من التفاهم المتبادل بين فلاسفة تلك المدارس من افلاطونيين وأرسطاطاليسيين واسميين بل وحتى بين هؤلاء وبين فلاسفة كانطيين وبرجماتيين، وذلك فى وقت كانت قوة الخلاف التى فصلت بين أصحاب هذا المنهج وبين أصحاب المنهج الفينومينولوجى من الاتساع بحيث اصبح من المستحيل توقع أى اتفاق بينهما [1].

* * *

لننتقل الآن الى نقطة أخرى تتعلق بمدى الأهمية والاتساع التى حظيت بها المدارس الفلسفية المعاصرة، وذلك من مستويين : مستوى الأوساط الفلسفية المتخصصة، ومستوى العامة، وقبل أن نقوم بذلك لابد من أن ندلى بالملاحظات التالية :

١- يلاحظ بوجه عام أن الفلسفات المعاصرة التى لاقت قبولاً كبيراً ونفذت قوة واسعة لدى الاوساط العامة لم يكن لها مثل هذا الحظ بالنسبة إلى الاوساط الفلسفية المتخصصة.

٢- كما يلاحظ ان مدى تقبل مة لأى مذهب فلسفي لا يمكن لمسه إلا بعد انقضاء وقت طويل على ظهور ذلك المذهب وازدهاره لدى الاوساط الفلسفية المتخصصة، بل إننا نجد أن المذهب الذى يلاقى فى الاوساط الفلسفية المتخصصة ازدهاراً منذ ظهوره لا يقدر له التمتع بشعبية فى أوساط عامة الناس إلا بعد مضى قرن أو نصف قرن من الزمان على ظهوره.

(١) بوخنسكى : تاريخ الفلسفة المعاصرة فى اوروبا ص ٦٨

٣- ويلاحظ أخيراً أن عامة الناس يعدون أقل بكثير من الفلاسفة فى درجة مقاومتهم للاغراء الذى قد ينطوى عليه مذهب ما من المذاهب الفلسفية، وهو الاغراء الذى قد يتمثل عادة فى مدى بساطة ذلك المذهب وكيفية صياغته لغوياً ... لذا فإنه ليس هناك من شك فى أن فرص انتشار أى فلسفة من الفلسفات بين عامة الناس تظل مرهونة بمدى يسر القالب اللغوى الذى تصاغ به تلك الفلسفة وبمدى ضخامة الجهاز الدعائى الذى تشرف على بثها بين الناس. أما الفلاسفة أنفسهم فإنهم يعتبرون عموماً اقل التفاتاً أو تأثراً بهذا الضرب من ضروب الترويج للافكار الفلسفية [1].

نعود الان الى نقطتنا قيد البحث والمتعلقة بمدى اهمية واتساع ونفاذ الفلسفات المعاصرة على الصعيدين اللذين ذكرناهما، فنلاحظ أنه على مستوى العامة راجت وانتشرت فلسفة المادة، وهى فلسفة فى غاية اليسر والبساطة، وبالتالى فإنها تعد أقرب من غيرها الى فهم العامة، بالاضافة الى ذلك فلقد استطاعت تلك الفلسفة فى صورتها الماركسية أن تجد لها مشجعاً فيما للحزب الشيوعى لمى من نفوذ، كما استطاعت أن تكسب الى جانبها عدداً من كبار العلماء الذين أوقعهم ولوعهم بالفلسفة فيما تقع فيه عامة الناس من انسياق وراء الاحكام الفلسفية المبسطة. والى جانب فلسفة المادة راجت ايضاً الفلسفة الوجودية وحظيت بشعبية هائلة، وقد حدث ذلك على الخصوص فى البلدان اللاتينية. وقد تبدو هذه هرة غريبة للوهلة الاولى، إذ أن الفلسفة الوجودية تعتبر من أحدث المذاهب الفلسفية بالاضافة الى أنها فلسفة بالغة الصعوبة والعسر، بيد أن وجه الغرابة فى ذلك لا يلبث أن يتبدد ما وضع المرء فى اعتباره مدى السهولة التى صيغت بها هذه الفلسفة، إذ أنها قدمت الى مة فى قالب لغوى منمق، وصيغت فى شكل

(١) نفس المرجع ص ٧٢.

مسرحيات وروايات أدبية كتبت بلغة عامية، وهذه كلها أساليب نشر دعائية انفرد الوجوديون بإستغلالها دون غيرهم من الفلاسفة ويلاحظ من ناحية أخرى أن استيعاب العامة للفلسفة الوجودية قد اقتصر على إدراك جانبها اللاعقلاني وفي النزعة الذاتية المتطرفة. يقول بيير دوكاسيه في كتابه تاريخ الفلسفات الكبرى «إن أهم التيارات المعاصرة بالنسبة للتأثير المباشر وغير المباشر الذى تركته وبالنسبة للعادات الفلسفية التي تابعتها هي التيار الماركسي ... الذى يواجه بتيار آخر يتمثل في الفلسفة الوجودية، فحقل الحياة الفردية ذاته والعالم الباطني ص بكل واحد منا هما هدف مختلف المدارس الوجودية» [1] ويقول اميل برهييه «هناك حركتان فكريتان انتشرتا في العالم «لا على نحو» تعليم جامعي متحفظ بل كسيلين جموحين يجتاحان كل ما في طريقهما هما الماديه الفلسفية والوجودية، إذ حصلا على هذه النتائج فلأن الاولى وهي نظرية كارل ماركس مرتبطة بمفاهيم سياسة جد نشطة، والثانية بصفة أدبية [2].

وإذا ما قارنا صدى المادية الوجودية في أوساط مة بصدى المذاهب الفلسفية الأخرى المعاصرة لهما، فإنه يتكشف لنا مدى ضحالة حظ تلك المذاهب في اجتلاب انظار الناس اليها. بيد أننا إذا ما تركنا الفلسفتين المادية والوجودية جانباً، وقصرنا مقارنتنا على الفلسفات الأخرى. فإنا نلاحظ أن المدرسة الميتافيزيقية وخصوصاً في صورتها التومائية قد استطاعت أن تحظى اكثر من غيرها بجلب ر العامة اليها وذلك بفضل حماية الكنيسة الكاثوليكية لها ودعمها لأ رها، أما الفلسفة الحياتية والفينومينولوجيا فإن شأنهما ظل أقل من شأن المدرسة الفيزيقية، وأما المثالية فقد قوبلت لدى مة بإخفاق كامل .

(١) بيير دوكاسية : تاريخ الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج يونس بيروت ١٩٦٠ ص ٩٥.

(٢) اميل برهيه : للمعاصرة، ترجمة حنا يونس مطبعة الشاعر. بيروت ١٩٧٣ ص ٧١.

أما في الأوساط الفلسفية المتخصصة فإن الأمور قد اتخذت لها شكلاً خاصاً بحيث أمكن حصر تفاوت المذاهب الفلسفية المعاصرة من حيث أهميتها فيما يلي: تحتل الميتافيزيقا المعاصرة المتمثلة في مذاهب الكسندر وهوايتهد والتومائية جنباً الى جنب مع الفلسفة الوجودية مركز الصدارة، وتليهما في الأهمية كل من الفلسفة الحياتية والفينومينولوجيا، بالرغم من أن ذلك لم يتهيأ لهما الا على نحو غير مباشر، أى بفضل انعكاسهما على مدارس فلسفية اخرى، ثم تجيء بعد ذلك فلسفة المادة فتحتل مكاناً ثالثاً، أما المثالية فإنها لا تشغل إلا المكان الاخير.

وهكذا يتضح لنا أن الوجودية التى كان كيركجارد ر. الحقيقى الأول تمثل مركز الصدارة على الصعيدين الشعبى والتخصصى.

نياً : عناصر الفلسفة الوجودية

عند مارسل

ثانياً : عناصر الفلسفة الوجودية · مارسل

أ- نحو عينية

تبدأ الفلسفة عند جابريل مارسل(*) من الخبرة بالوجود الفردى فى العالم

(*) ولد جابريل . فى باريس عام ١٨٨٩، كان مولعا منذ صغره بكتابة القصص والروايات، واستطاع بواسطة الدراما أن ينفذ إلى التفكير الميتافيزيقى ويحوله إلى مواقف عينية، وعنده «أن الدراما والفلسفة صنوان لا يختلفان» أنظر Posi ˙ et Appoches concretes du Mystére ontologique P. 272.

عبرت قصصه ورواياته عن مواقف إنسانية شتى : عزلة الإنسان، وسوء فهمه، والحب غير المتوافق، والصداقة، والوفاء، والسعادة. وإلى جانب هذا اهتم مارسل بالموسيقى والفلسفة والنقد. تفوق مارسل فى دراسته رغم أن المقررات الدراسية فى الفلسفة على وجه الخصوص لم تنل اعجابه، فلقد كانت مجردة متقنه ذات خطوط كلية لا تعبأ بالمواقف العينية للأشخاص. ومن خلال عمل أبيه كسفير لفرنسا زار مارسل كثيراً من العواصم الأوربية، وأطلع على مؤلفات كثير من فلاسفة أوربا، وأصبح ثقة فى الفلسفات الانجليزية والالمانية بوجه خاص. كتب مارسل وهو فى التاسعة عشر من عمره رسالة علمية عن «أفكار كولردج الفلسفية وعلاقتها بفلسفة شلنج» وبعدها بعامين اصبح أستاذا للفلسفة فى V عام ١٩١٠ - ١٩١٢ وفى باريس ˙ عام ١٩١٥ - ١٩١٨ وفى ns ١٩١٩ - ١٩٢٢ وكان قد اشترك فى الصليب الأحمر اثناء الحرب الأولى، ثم اشتغل فى الفترة ما بين ١٩٢٢ حتى ١٩٣٩ بأبحاث فلسفية وأدبية، وفى عامى ١٩٣٩ - ١٩٤٠ عاد أستاذا للفلسفة فى باريس، ثم أستاذا للفلسفة فى tpe ˙ عام ١٩٤١، ثم أشتغل فيما بعد عام ١٩٤١ بالقاء محاضرات فى كثير من البلدان الاوربية. وفى عام ١٩٤٩ - ١٩٥٠ حاضر فى اسكتلندا وأهم مؤلفاته :

1- Métaphysique; : 1 .
2- Le Cassé; ˙ ˙ philosophique ˙ : et Approches du Mys logi ˙ : lée de 1
3- et A ˙, : ˙ ,1 .
4- Du a l'invocation; paris : Gallimard, 1
5- H , ˙ : ˙er. 1 .
6- La Métaphysique de Royce. ˙ : A ,1 .

ومن التجربة الوجودية المشخصة، ومن الواقع العينى المعاش النابض بالحياة، والذى تعتصره نبضات هذا الإنسان أو ذاك. والفيلسوف عنده ما هو إلا موجود إنسانى يوضح موقفاً انسانياً – نعم إن وجودى فى العالم والتاريخ، يخصصنى ويحددنى، ولكن السؤال الهام هو : كيف يمكن لى أن أقبل موقفى الإنسانى، وأن أجعل منه نقطة بداية وجودى كشخص إنسانى عينى؟ يجيب مارسل أن هذا لا يمكن أن يتم بصورة مجردة، أو بطريقة موضوعية، أو على هيئة نظرية ... إنه لا يتم – الا بالاتصال المباشر بالحقيقة العينية Concrete Reality، وبالارتباط الشخصى Personal Engagement وبصورة أعمق بالفعل الشخصى للإيمان[1]. إن التفلسف بالمعنى العينى يعنى عند مارسل التمسك بالواقع الشخصى بكل حيويته وامتلائه، والبقاء باستمرار مع ذلك الواقع المشخص بكل ثرائه وتدفقه، والابتعاد عن كل ما هو مثالى أو مجرد.

يقول مارسل «إننى أرفض أى اهتمام يتطرف الى حد تفسير الواقع العينى المشخص تفسيراً مجرداً أو موضوعياً أو مثالياً»[2].

ومعنى ذلك أن مارسل كان يطمع فى إقامة فلسفة للموجود الفرد Phil phie de 1' e ˙ nte أكثر مما يطمع فى إقامة فلسفة للوجود بوجه عام، تلك الفلسفة المتمسكة بكل ما هو عينى وفردى مشخص، لا يجوز أن تخضع لأى مذهب أيا كان غناؤه ومنطقه، لأن الذى يتحكم من البداية إلى النهاية هو التجربة الوجودية L'expérie ˙ ntielle أو الخبرة الوجودية التى لا يمكن إلا أن تكون فردية ومشخصة.

---

(1) Reinhardt., K. : e 'stentalist Revolt, N York 1967, P. 38.

(2) Marcel; G. : Regard en Arriere (Existentialisme tien) paris : plon 1947, P. 308.

أدراك مارسل إذن أن خطوته الأولى يجب أن تكون موجهة نحو تكوين «فلسفة عينية»، وأن هذا التوجه يجب أن يكون محررا من أى نزعة عقلية مثالية، وأن أى محاولة لإدماج تجربته العينية فى نسق معقول لا يمكن أن يتحقق، بل يحسن أصلاً ألا نفكر فى هذه المحاولة، لأن فكرة «نسق معقول» فكرة مشكوك فى أمرها، تهدر تجربتى المشخصة، وتصهرها فى إطار كلى شمولى قادر على اخفائها كما لو كانت غير موجودة.

وفى حين أن الفلسفة بمعناها العينى عند مارسل تحلل الموقف المشخص تحليلاً فينومينولوجيا(*) مصحوبا بهدف انطولوجى، فإن الفلسفة بمعناها العقلى المجرد تفتقد هذا التحليل وذاك الهدف؛ ذلك لأن الفلسفة العقلية لا تعنى إلا بالفكر المجرد ... إنها تحدد دائرة الحقيقة بما هو متوافق مع العقل وحسب، وتسقط الفكر أو تصهره فى نوع من «الفكر العام» وتحيل الآراء المشخصة إلى تركيب مطلق ... وتنسق بينها فى بناء شمولى نكون نحن فيه غرباء. واضح أن التجربة

(*) أول من استخدم مصطلح «فينومينولوجيا» هو العالم الرياضى الفلكى «جوهان هنرى لامبرت »، وذلك حين اطلق هذا المصطلح على القسم الرابع من كتابه «الأورجانون الجديد : الظاهريات أو نظرية الظهور» كما استخدمه كانط للتعبير به عن عالم الظواهر فى مقابل عالم الحقائق، وبالمثل استخدمه He l فى كتابه «ظاهريات الروح» فى شروحه المطولة لتبديات الروح كما تقدم نفسها من خلال الوعى الحسى الساذج فى مستواه الادراكى البسيط، ومن خلال الفهم، وسائر أشكال الوعى الاخرى الصاعدة إلى أعلى النشاطات العقلية والروحية. وفى الاوقات الراهنة أصبح يفهم من كلمة الفينومينولوجيا الفلسفة التى طورها «ادموند هوسرل» فى كتاباته المختلفة التى من أبرزها كتابة : Idea; in to phenomenol وتلك الفلسفة تقوم «بتعليق الحكم، فيما يتعلق بالحقيقة أو بأجناس موضوعات الوعى، وتحاول إقامة منهج وصفى تصف فيه باسهاب وعمق كل أنواع الموضوعات فى ماهياتها البحتة (انظر فى ذلك أدموندهوسرل : تأملات ديكارتية، المدخل إلى الظاهرات. ترجمة وتحقيق الدكتوره نازلى إسماعيل، دار المعارف ١٩٧٠،

الدينية لا يمكن أن ترتبط بتلك الحقيقة كما يقدمها لنا المذهب العقلى. لماذا؟ لأن تلك التجربة الدينية ذاتية فى صميمها وشخصية فى لبابها، وفردية فى أساسها، وأيضاً لا عقلية. لكن أيعنى هذا أن الحقيقة العقلية هى النوع الأوحد الصادق الصحيح؟ وكيف يمكن أن نقيم مثل هذا الإيمان بدون أن يرتكز على معايير؟ ها هنا يجيب مارسل بأن «الإيمان الصحيح يعلو على موضوعية العالم وحقائقه، ويسمو على موضوعية التاريخ».

إن الإيمان الصحيح تجربة نخبر بها الله .. الحضور المطلق لله .. بواقعية بحتة»[1].

والواقع أن مارسيل يطالعنا فى الجزء الثانى من يومياته الميتافيزيقية Journal Métaphyisique بمحاولة إيجاد طريق يمكنه من تحاشى الواقع فى تطرفية المذهب الذاتى، وخطر التمركز حول الآنا، فى حين أننا نلمس فى الجزء الأول من هذه اليوميات جهداً يتميز بالإخلاص - لكنه غير ناجح - للوصول إلى الواقع العينى دون التضحية بمثالية كانط والكانطيين الجدد. أما مدخل الجزء الثانى والاقسام الافتتاحية لكتابة Eter et Avoir فلقد تابع فيها آراء مفكرين مثل القديس أوغسطين وبسكال، محاولا الكشف فى طبيعة المصير الفردى عن رابطة تربطه بوعى التاريخ العام، فالفعل الحيوى الذى أكون به ذاتى كشخص له موقف تاريخى محدد، أتعرف به فى اللحظة نفسها على تاريخ البشرية، وعلى الله الخالق الذى يغلف واقعى الفردى ويتجاوزه، ويتجاوز العالم ويتجاوز وجودى فيه. ها هنا نلمس خروجا من الذاتية المتطرفة، وتخطيا لمذهب الأنانة Solipsism إلى آفاق أرحب يرتبط فيها وجودى الفردى بالعالم وبالله. لكن هذا الربط لا يعنى أننا أمام مذهب وحدة وجود .. فلقد كتب مارسل يقول «إن مذهب وحدة الوجود لا يشير

(1) Marcel; G. : Journal Métaphysique; paris : Gall d 1947, P. 48.

اهتمامى على الاطلاق. وذلك لأنه غير قادر على ربط الحياة الشخصية بملائها العينى»[1].

تحدث مارسل عن المصير نسانى، وهي مسألة فلسفية بالدرجة الأولى وتساءل : أنا فى العالم؟ و أنا غارق فى المادة و ريخ؟ وكيف يمكننى أن أحدد مصيرى؟ وقد لاحظ مارسل أنه من الصعوبة بالنسبة لأى إنسان أن يقبل موقفه الانسانى بكل صدماته وتحديداته المفروضة عليه من : تكوينة الفيزيقى، وارتباطه العائلى، وخواصة الموروثة، وتربيته وتعليمه، وظروف عصره ومجتمعه، وفوق ذلك كلة تلك الحوادث غير المرئية التى تغزو وجوده الفردى اليومى، وتفسح خططه ومشروعاته. وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكننى ع نفسى بأن أقبل بترحاب ووفاء مثل ذلك الوجود المهزوز؟ يجيب مارسل إننى قادر على أن أقضى على هذه الصدمات وتلك التحديدات المفروضة على، لكن لا عن طريق العقل ولا المذهب العقلى ولكن عن طريق الإيمان. لقد رأى مارسل أن المذهب العقلى لا يساعدنا فى حل أمثال تلك المشاكل : مشاكل الوجود الانسانى وأن محاولاته كلها مآلها الفشل، لأنها تفصل مشاكل الوجود نسانى عن عينيتها الواقعية المتدفقة وتنظر إليها من اطار موضوعى شاحب، وهو حين ينشد الموضوعية تظهر أمامه أنماط عدة من الثنائية : الذات والموضوع ثنائية ا هر والحقائق، ثنائية الفكر والمادة، نا والآخر، ثنائية الفكر الفردى والفكر بوجه عام .. الفكر بوجه عام هو فكر بدون مفكر، فكر خال من الفرد المشخص»[2].

أن ما لا يمكن للمذهب العقلى حله. يحل فى ضوء فعل الإيمان .. والواقع أن هذا الفعل الاخير يرفع الفرد الانسانى وينقذه من حيرته وقلقه بل وحتى من يأسه جم عن لا يقينية ولا ثبات موقفة الإنسانى؛ إذ فى فعل يمان الدينى

(1) Marcel; G. : gard en Arriere, P.
(2) ardt; Existentialist Revolt, P. .

يكون الإنسان ذاته كذات مفردة مشخصة، حين يؤكد على الوجود الإلهى اللامتناهى المشخص. فالإيمان إذن وحدة بين حريتين : حرية الالتجاء الى الله، وحرية الاستجابة له. وفى مثل هذا الفعل .. فعل الإيمان .. يتخلى الانسان عن المذهب العقلى، وعن المذهب المثالى على حد سواء. يقول مارسل «إننى أفهم موقفى فى العالم، حين أربطه بالإرادة الإلهية الخلاقة، وارتبط بالتاريخ حين أصبح واعيا بالدعوة الإلهية»[1]. وهذا يعنى أن ميلادى كفرد مشخص، وكأنسان عينى متمتع بالحرية، لا يمكن أن يتما إلا بواسطة فعل الإيمان، وأن حرية الاختيار ليست فى صميمها إلا حرية ارتباط ذاتى بالعالم والتاريخ وهذا الارتباط يجعلنى أحقق موقفى الإنسانى الخاص، وارتباطى بالله يجعلنى استجيب لدعوة فى أن أصبح شخصا حرا، إن الأب الإله يجعلنى أصبح حقيقة ما أنا عليه، أى أن أصبح ذاتى.

ويرى مارسل أن العلاقة المتبادلة بين الشخصية الإنسانية والشخصية الإلهية من الأمور التى تتمتع بمغزى أساسى عظيم فى الفلسفة العينية، · نسان هنا شخص و، شخص، كما أن العلاقة بينهما علاقة شخصية ووجودية، ذلك على عكس الفلسفات التى تعتبر محركا أول، أو صانعا وحسب، أو فكرا بحتا أو مطلقاً .. إلخ. وفى هذا الصدد رفضاً · إقامة تلك العلاقة بدءا من العقل الديكارتى أو الفكر gito المنفصل تماما عن ا [*] · · أن الانسان كشخص وليس

(1) l; G. : J Métaph · P. 41.

(*) ذكر ديكارت أن النفس والجسم جوهران متمايزان تمام التمايز ومستقلان تمام الاستقلال، فما هية الجوهر النفسى أو الروحى هى الفكر، وما هية الجوهر المادى هو الإمتداد وإذن فنحن نستخلص فى ديكارت كما يقول قوله «التمييز بين النفس وجوهرها التفكير، وبين الجسم وجوهره الامتداد انظر llée : Descartes, P. 1) ويذكر ديكارت فى التأمل السادس أن و · فرقا كبيراً بين النفس والجسم من حيث أن الجسم بطبيعته ينقسم =/=

كفكر فقط هو الذى يحيا تلك العلاقة فى وجدانه . الإنسانى العينى الفردى ككل هو الذى يفعل ويعانى ويناضل يأمل ويحب ... إلخ وليست الذات المفكرة. أننى فى موقفى الشخصى لا أرغب فى التفكير وحسب، بل أرغب فى أن أصبح قادرا على توكيد نفسى وإثبات وجودى فى «الهنا والآن»، واذا ما تحققت هذه الرغبة، فإن كل ما يرتبط بموقفى الشخصى سيكون له حينئذ وزنا جديداً وطعما خاصا ومغزى فرديا، ولابد أن يفهم تمتئذ فهما وجوديا أى فى ضوء وجودى الفردى المشخص فى الهنا والآن .

إن الموقف الإنسانى لا يمكن - عند مارسل - أن يناله التهديد أو الاحباط

=/=

دائماً فى حين أن النفس لا منقسمة» (أنظر : ديكارت : التأملات، ترجمة عثمان أمين، القاهرة ١٩٥٦ - التأمل السادس فقرة ٣٨ ص ١٩٠) ويذهب بريهو إلى أن «طبيعة النفس لا تختلف فقط عن طبيعة البدن، بل إن الواحدة منهما تضاد الأخرى، فنحن لا نجد تصوراً نفسياً أو روحياً فى مفهوم المادة، كما لا نجد تصورا ماديا فى مفهوم النفس، والاجسام ممتدة، والنفس بعيدة عن الامتداد والاجسام قابلة للانقسام بينما الروح أو النفس لا تقبل القسمة » (أنظر :
Bridoux, : Ouv et le Descartes, introduction P. XVIII.
ويؤكد ما بير هذا التمايز بقوله «إننا نستطيع أن نؤكد بأن الجوهر للفكر موجود، وأنه متميز عن الأجسام «أنظر :
Meyer; F. : Ahistory of M rn philosophy, P. 85.
ويقول بولييه «لقد ميز ديكارت بين طائفتين من الكائنات أو طائفتين من الجواهر : جواهر مادية وجواهر مفكرة، جوهر النفس وجوهر البدن، الفكر والامتداد، عالم وعالم الأرواح، أى ميز بين عالمين يحكمان بواسطة قوانين » (أنظر :
uillier; . F. : ire de al revolution ene, P. 290.
ولعل هذا التمييز الحاسم بين هذين الجوهرين، هو الذى تأدى بديكارت إلى الفشل الذريع فى محاولته حل مشكلة اتحاد النفس والبدن، وهو أيضاً التمييز الذى جعل ديكارت يقرر بأن وجود الله إنما يؤسس على الفكر أو العقل أو الروح وحسب، أى بانفصال كامل عن الجسم أو المادة، وهو موقف يرفضه مارسل.

من الآخرين كما ذهب إلى ذلك سارتر(*) .. إن الموقف الإنسانى يتم قبوله بحرية، ويفتح لنا طريق التجاوز إلى الله، لقد وجد مارسل مثل «كارل ياسبرز(**) فى «التوتر» «القائم بين الحرية الإنسانية والتحديدات المفروضة على الموقف الإنسانى الطريق إلى التجاوز. ولعل هذا يفسر لنا سر تمسك رسل بعبارة قالها Hugh of st. V متصوف العصور الوسطى. واتخاذها شعاراً له وهى : «فى رفعك ذاتا إلى

(*) جان بول سارتر J -paul فيلسوف فرنسا العظيم، وواضع الفلسفة الوجودية فى صورتها النهائية ولد بفرنسا عام ١٩٠٥ وتوفى عام ١٩٨٠ بدأ اسمه كفيلسوف يلمع منذ عام ١٩٢٤، وذاع صيته نظرا لاشتراكه فى حركة المقاومة الفرنسية أثناء الحرب العالمية الثانية، ونظراً لظهور مؤلفه الضخم الذى يزيد عن ٧٠٠ صفحة من الحجم الكبير والذى وضع فيه معالم الفلسفة الوجودية فى نضجها الاخير، الا وهو كتاب الوجود والعدم (١٩٤٣) وأهم مؤلفاته :

1- La na ; Paries : 1

2- Les Mouches; : 1942.

3- L'etre et le : d' logie phenomenologi :
1 .

4- Huis - clos; : 1

5- Le de la liberte; : .

6- L' est un H P : Les Nagel.

7- Esquisse des emotions, : 1

(**) كارل ياسبرز J rs فيلسوف وجودى ألمانى شهير، ولد عام ١٨٨٣ درس القانون والطب والفلسفة وحصل على الدكتوراه عام ١٩٠٩م وأصبح أستاذاً لعلم النفس بجامعة هيدلبرج عام ١٩١٦م وأستاذا للفلسفة عام ١٩٢١ واعفى من هذا المنصب عام ١٩٣٧ لأسباب سياسية، ثم عاد بعد الاشتراكية القومية عام ١٩٤٥ واختير عضوا شرفيا بجامعة هيدلبرج وفى عام ١٩٤٨ قبل دعوة للتدريس بجامعة ا بسويسرا وأهم مؤلفاته :

A- Philosophie, : 1

B- in Age, by E. Routledge 1933.

C- Ni W.de Gruyter 1

D- tial philosophe,Berline W.de Gruyter 1

E - pe of . T by R.manheim,New Y
philosophical library 1 .

الله، تتعمق ذاتك .. ليس هذا فقط، بل إنك تدخل فى أعماق ذاتك كى تتجاوزها» ها هنا يمكن أن نقيم تداخلا صميما بين موقفى الإنسانى، و توكيدى لأبوة الإله، و ميلاد شخصيتى»[1].

و الفلسفة العينية عند مارسل لا تدرس مشكلات فلسفية، و إنما نحن هذه المشكلات، و نحن نحياها فى صميمها. يقول مارسل « إن من لم يعش مشكلة من مشكلات الفلسفة، و لم يحس أن هذه المشكلة تضيق عليه الخناق لا يستطيع بأى حال من الأحوال أن يفهم دلالة هذه المشكلة بالنسبة لأولئك الذين عاشوا قبله»[2]. و يزيد مارسل هذا القول إيضاحا فيقول «ومن هنا فينبغى ألا نقول أن الفلسفة هى التى تعطى معنى لتاريخ الفلسفة فحسب، بل إنه لن تكون ثمة (فلسفة عينية) دون توتر يتجدد دائما، و ينزع إلى الخلق، بين الأنا و أعماق االوجود التى توجد فيها و بواسطتها»[3] أى بين الأنا الواقعية التى هى الأنا المتجسدة لا الذات المثالية فى ميدان المعرفة و بين هذا العينى الذى لا ينفذ. و لا يمكن لأحد أن يتقدم إلى هذا الواقع الإنسانى الذى لا ينفد أو ينضب الا بأنقى ما فى نفسه و بكل قوته، أى بشرط أن يطرح بجهد طويل شاق من التنقية – أو إن شئنا الدقة – من التطهير، كافة المكتسبات الزائفة، و الشوائب التى ألقاها الروتين والضغط الاجتماعى و الأحكام المسبقة و أوهام الغرور على شخصيتنا الحية[4].

و يرى ريجيس جوليفيه « أن الصعوبة التى يواجهها مارسل هنا، و هى الصعوبة التى اعترض بها هو نفسه على تصورات وجودية أخرى، هى أن ما هو معقول يتعرض لخطر أن يصير مجرد سر لسيرة الإنسان، كما يتعرض ما هو ميتافيزيقى إلى

(1) inhardt; K. The existenti t revolt, P. 209.
(2) cel; G.: re a l'inv tion, P Gallimard, 1940.
(3) Ibid., P. 89.
(4) Ibid., P. 93.

أن يصير شيئا صرفا[1]. و يرد مارسل على ذلك بقوله « إن هذا الاعتراض لا يقيم وزنا لمعنى البحث الوجودى و الذى يرد إلى التجربة الإنسانية و الخبرة الشخصية العينية وزنها الوجودى»[2]. ويزيد رده إيضاحا فيقول« إن ما يتعلق بتراجم الحياة أو السير الذاتية من جهة، و بما هو روحى من جهة أخرى لا ينفصلان عن الواقع الوجودى المشخص»[3] إن التجربة بالمعنى الوجودى و التى لا تكف عن الرجوع إليها و عن إستحضارها، تجربة فردية عينية، و ليست ملك التجربة التى تم تعميمها و ادراجها فى مخطط و ابتذالها.. إنها ليست تجربة « الناس» التى يقنع بها كثير من الفلاسفة، بل هى تجربة نسميها « وجودية» لكى تبين أنها بأكملها مشتبكة بالواقع الأشد أصالة، و ذلك بوصفها حارة تنبض بالحياة.

إن الفلسفة العينية عند مارسل تدعونا الى أن نسير على نحو ما إلى لقاء أنفسنا، و أن نجد أنفسنا فى أشد ما يكون فيها من أصالة و التصاقا بالشخصية، ثم أن نمعن الفكر فى هذا الكشف الذى يمكن أن نمضى فيه دائما الى الأمام (إذ أن لا تنفد بالنسبة لنا) لكى تميط اللثام عن معناه و ، على أن ندرك أن المتجسدة توجد فى العالم و ترتبط بالله.

(١) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، ومراجعة محمد عبد الهادى أبو ريدة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص ٢٨٢

(2) Marcel; G. Etre et Avoir, Paris Aubier, 1935, P 149.
(3) rcel; G. refus a l'inv tion, P .

ب – الوجود المتجسد

كيف ارتبط أنا بهذهالأشياء التى توجد فى عالم خارج عن ذاتى؟ لقد تصور مارسل تلك العلاقة التى هى بين ذاتى وبين العالم الخارجى بأشيائه وظواهره وماديانه بنفس الطريقة التى ارتبط بها بجسدى، وأستخدم فى هذا الصددمصطلح «التجسد» In ation ووسم الوجود كله بالتجسد؛ فكما أننى اتجسد فى جسدى، فكذلك يتجسد العالم فى، ويتجسد الله فى العالم، ويظهر نفسه بعلامات حسية ورموز(١) .

إن الوجود، وشعورى بذاتى بوصفى موجودا، يفرض نفسه علىّ فرضا لا سبيل إلى مقاومته باعتبار أنه شعور بذاتى مرتبطة بجسد، لكن هذا الوجود ليس هو أنا بأعتبارى متجسدا فحسب، بل إننى لا أستطيع أن أؤكد وجود شئ الا بقدر ما هو متوافق مع جسدى، وقابل لأن يوصل به، مهما يكن ذلك بطريقة غير مباشرة(٢) . وبالتبادل فإن وجود العالم يعطى لى فى الوقت نفسه الذى يعطى لى فيه وجودى الخاص الذى لا ينفصل عن وجود العالم، فالمثالية الذاتية تصطدم بهذه الحقيقة البينه بذاتها؛ إذ أنه من المحال إغلاق الشعور الفردى على ¨ ، لأن وجودى نفسه هو برمته انتساب إلى العالم أو «وجود – فى – العالم» - le - nde ومع ذلك فإن وجود العالم الذى نتحدث عنه ليس هو وجود مجموعة من الموضوعات أو الأشياء الموضوعية جنبا إلى جنب، والتى ترغمنا مقتضيات الفعل وحدها فى كثير أو قليل من الأحيان على تمييز بعضها عن البعض الآخر،وإنما هو حضور معين سميك وفاعل يرفعنا نحن أنفسنا إلى الوجود.

هذه الأولوية التى نسلم بها على هذا النحو للجسم فى التجربة، ترجع إلى أن

(1) Re˙ ardt; K. The existen ˙ ˙ t revolt, P. .
(2) Marcel; G. : e et Avoir, P.9.

هذا هو «جسدى أنا»، وأنه بالتالي مملوك لشيء أعمق و أكثر جوهرية. صحيح أنني أقول أيضا «تفكيري» ، بل أكثر من ذلك أقول «نفسي» لكن هذا في الحقيقة يثبت أنني لست أنا، ولا الموجود إن أردنا الدقة – بجسم ولا نفس، فكلاهما يملكه ذلك الموجود الذى هو الكل وينسبه إلى نفسه، أعنى تلك «الأنا» التي لا يمكن – إذا أردنا التدقيق – أن أقول عنها أنها «أنا» لأنها وحدها ليست مملوكة، بل هي مالكة، وهي ليست محوطة envel وإنما هي محيطة t envelo وعلى هذا فإن التحليل الوجودى لتجربة التجسد يؤدى بنا كما يلاحظ مارسل إلى أن نجعل اتحاد النفس بالجسم «وكذلك من د النفس وبقية العالم، أعنى الوجود في العالم ... وا ...»(1)

لكن هاتين التجربتين المرتبطتين : تجربتي لجسمي وتجربتي لانتمائي في العالم هاتان التجربتان اللتان أجد فيهما أدوات وجودى، أعنى كينونتي تفرضان عليّ باستمرار شعورا بضرب من التعارض بين عمليتين أساسيتين هما الوجود والملك L' et l' ، وأنا لكي أفهم هنا رض فهما جيدا، فمن المستحسن أن أقوم بتحليل فينومينولوجي للملك كمدخل لمعرفة الوجود.

ونحن نستطيع هنا أن نميز بين شكلين للملك : للملك – الامتلاك avoir والملك – التضمن ir-implication (2)بيد أنه يكفي أن نذكر أن السمة الخاصة بالملك في الحالتين هي أنه قابل لأن يعرض ، exposable وأن يعرض «للغير» والملك – بما هو كذلك – يقع في سجل لا تنفصل فيه « رجية» te' L' عن «الداخلية» بحيث تقوم بين الواحدة والأخرى علاقة توتر متبادل T ، تنشأ عن أن الشيء المملوك

(1) l, G.: a l'invocation, P.
(2) l; G. : et Avoir, P. .

خاضع للتقلبات التي تعترض الأشياء، وهي دائما باستمرار تتعرض لاحباط الجهد الذى ابذله لادماجه فيّ وجعله وإياى شيئا واحدا، فهو بهذا مركز لنوع من الدوامة التي نسيجها المخاوف وألوان القلق

من وجهة النظر هذه يبدو أن الجسم هو نمط الملك avoir-type فهو بلا منازع «الخارجية» فى اتصال مع «الأنا» عن طريق الداخل، وكلما ارتبطت بجسمي جاعلا خارجيته الجزئية « شبه - داخلية pseudo-interiorite فإنى أعدم فى هذا الارتباط، ويستوعبنى الجسم الذى أعتبر نفسي واياه شيئا واحد، ويبدو أن جسمي - بهذا المعنى - يلتهمي بالمعنى الحرفى للكلمة. وهذا ينطبق أيضاً على جميع ممتلكاتي التى تتصل به أيا كان هذا الارتباط. وهكذا يتبدى لنا الملك على أنه ينزع الى القضاء على الوجود، والى إذابته في ملكه نفسه: فالملك - فى حده الاقصى - ينزع إلى إذابة الوجود .

وعلى العكس من ذلك، لكي يستطيع الملك أن يخدم لدعم الوجود، ينبغي أن أسيطر-بفعل منعكس- وبصورة إيجابية على الصلة بين الذات والموضوع بين «الداخلية»والخارجية» بحيث يصبح الموضوع الخارجي مناسبة ومادة للابداع الشخصي الحر. وبهذا يتحول الملك إلى الوجود، ويكون حينذاك تعبيرا حيا عن الواقع الذى أكونه . بيد أن هذا لا يكون ممكنا الا بواسطة الحب الذى هو فى جوهره اخضاع الذات لحقيقة أسمى من حيث هي انقطاع للتوتر الذى يربط الواحد بالآخر. وبالحب وحده نكون قادرين على مواجهة الوجود دون إحالته إلى ملك أو موضوع أو شئ أو مشهد [1]، هذا هو المعطى الانطولوجي الجوهرى فالانطولوجيا «لن تستطيع أن تخرج أبدا من الروتين المدرسى إلا حين تعى تماما هذه الأولوية المطلقة للوجود على الملك» [2].

١ - ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية ص ٢٨٦
(2) Marcel, G. Etre et Avoir, P. 244.

هذا عن تجسدى فى جسدى، وتجسد العالم فىّ، أى عن وجودى المتجسد فى عالم متجسد فىّ، أما تجسد الله فى العالم، فهو أمر لا مفر منه : فتصور الله «كموضوع» أو كيان مستقل عنى وعن العالم هو تصور مستحيل، ولو تصورنا على هذا النحو لأنكرنا وجوده، و أنكرنا ماهيته. إن الله الحى Le Vi t هو إله متجسد وحاضر فى وفىّ العالم وفى كل الأشياء.(١)

إهتم مارسل إهتماماً بالغا بالمشكلة التى درج التراث الفسلفى على تسميتها باسم مشكلة اتحاد النفس والبدن(*) وحاول هو بنظراته عن الوجود المتجسد أن يجد حلا يتلائم مع نمط تفكيره الوجودى، فذهب إلى أننى يمكن أن أنظر إلى

(1) dt,K. e ntialist Revolt, P. .

(*) مسألة اتحاد النفس والبدن مسألة من أعوص وأعقد المسائل فى الفلسفة، ولقد بدت كمشكلة عظمى فى الفلسفة الديكارتية على وجه خاص، إذ إننا نجد ديكارت يعلن أن النفس ليست فى جسدها كالنوتى فى السفينة، لكنها مختلطة معه، ممتزجة به إلى حد يجعلها تكون شيئا واحدا (انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، الفصل الثالث ص ٨٠) كما أن ديكارت انتهى فى ردوده على اعتراضات ارنو إلى، أن النفس متحدة مع الجسد جوهريا. (انظر : Kemp Smith; N.: philosophical writings, PP. 1.

أما الدوافع التى دفعته إلى القول بالاتحاد بين الجوهرين، فنجدها واضحة فى التأمل السادس وهى تدور حول وجود الفكر التخيلى فينا، وعلى الأخص وجود الشعور. فوجود هذين الاثنين هما أهم ما حمله على الاعتراف باتحاد النفس مع الجسد، (انظر : ديكارت التأملات، ترجمة عثمان أمين، التأمل السادس فقرات ٢، ٣، ٤، ٥، ٦ ، ١٣) وكان ديكارت قد رد على رجيوس ، إن النفس متحدة جوهريا ووجوديا مع الجسد، وأن الانسان من حيث هو مركب من نفس ومن جسد كائن بذاته لا بالعرض (انظر : , E.: ire la philosophie, T Il, P.

كما أعلن ديكارت فى خطابه الى الأميرة اليزابيث فى مايو ١٩٤٣ بأن النفس تفكر، وأنها من حيث اتحادها بالجسم تعمل وتحس معه، كما تناول ديكارت فى هذا الخطاب شرح نظريته للأميرة ميتافيه كيف تستطيع النفس أن تحرك الجسد ونراه يذهب فى هذا الصدد إلى إنه توجد فينا افكار ومعانىّ أولية نستطيع بفضلها وتحت حمايتها أن نكون كل معارفنا الاخرى : ومن بين هذه المعانى = لا يوجد فينا خاصا بالجسم غير معنى الام تداد، وخاصا بالنفس غير معنى الفكر أما عن النفس

جسمى على إنه آلة نفسى أو أداتها، لكن مجرد تأمل بسيط فى هذا القول يجعلنى على قناعة بفساده وعدم .. فجسدى لا يمكن أن يكون آلة أو ، لأنه هو الشرط الضرورى لتصنيع ت و الأدوات.

وجسدى ليس شيئا خارجيا أمتلكه، إذ لو كان الأمر كذلك لابتلعنى جسدى تماماً كسائر الاشياء المملوكة إن جسدى - ومارسل يستخدم هنا مصطلح هيدجر - حالة لوجودى فى العالم. وهذا يعنى أنه بما أننى مضطر لأن أرتبط بجسدى كى أدرس عالم الموضوعات، فإن جسدى لا يمكن أن يصبح «موضوعا» بالنسبة لى.نعم بمكنتى أن أدرس جسدى بطريقة علمية (وهنا يصبح موضوعا) لكن هذا لا يتم إلا بفضل وهمى أو «لاتجسد» أقامه ديكارت فى تمييزه بين النفس والجسد، لكن الحقيقة هى أن الرابطة التى توجد بينى وبين جسدى، رابطة عينية وجودية، إن جسدى لا يصبح معقولا البتة إلا ككائنات متجسدة، أو كوحدة يسائلها

.

والجسم معا فإنه توجد فينا فكرة التى تتضمن فكرة القوة التى تعمل بها النفس فى الجسم ويعمل بها الجسم فى النفس. ولقد وجد ديكارت أن الصنوبرية هى مركز هذا الاتحاد، لإنها تعكس أعضاء الجسم الاخرى، وسريعة التأثر، ومزدوجة أى نفسية وجسمية، أن ديكارت قد تذبذب فى حلوله لهذه المسألة، الا إنه يذكر عدة نصوص أخرى تدل على فشله التام فى حل المسألة مثل تمييزه الحاسم بين جوهرى الفكر و الا أى بين النفس والجسم ومثل قوله بأن مسألة التمييز تتناقض تماما مع مسألة الا ، وأكثر من ذلك تجده يقرر فى مقال عن المنهج» النفس موجودة، حتى إذا لم يكن الجسم موجودا على الإ . ويقول ديكارت «ولو لم يكن الجسم موجودا البتة، لكانت النفس موجودة بتمامها» (انظر : ديكارت : المقال عن المنهج ترجمة الخضيرى- القسم الرابع ص ص ٥٧-٥٨) وعلى هذا نرى أن ديكارت لم يعطنا حلا مقنعا بقدر ما مشكلة عويصة ومسألة من كل الجوانب، ولقد حاولت الفلسفات حقة والمعاصرة له أن تجد حلا مرضيا لها وفى هذا يقول حاولت مذاهب : العلل عند مالبرانش، والتوازى عند اسبينوزا، وسبق التوافق عند ليبنتز حل مشكلة بين النفس والجسد» (انظر :
(Hamelin, O. Systeme descartes, P. 4).

الفعل الخلاق للعقل المطلق الذى هو فوق الزمانية وفوق التاريخية، وإذا فقدنا مساندة الله لنا، وفقدنا التجاوز والعلو، فإن المثالية والوجودية سيتحولان إلى مذهبين الحاديين، وسيصبح الوجود الإنسانى فى العالم مجرد عبث، وسيتحول الإنسان إلى موجود يعتمره اليأس من كل جانب [1]

إن الأساس الذى يرتكز عليه الوجود المسيحى هو أساس مطلق يتجاوز الزمانية ويعلو عليها، وأن لغز أو سر «تجسدى» لا يحل إلا بفضل فعل الايمان «الذى يملأ الخواء الذى يوجد بين ذاتى التجريبية وذاتى المفكرة، والذى يؤكد تجاوزهما معا كوحدة وككل» [2] ومن «فكرة الذى يريدنى أنا، يمكن أن أنتقل إلى فكرة الله الذى يريد العالم» [3] إنى على استعداد لأن أقبل وجودى – فى – العالم ، رغم تحديداته ومايفرضه على، كى أعى ذاتى وأفهم وجودى كمخلوق خلقه الله. إن ما وصلت إليه، لم أصل إليه « عن طريق العقل أو المعرفة الموضوعية» لقد وصلت إليه فقط خلال فعل الإيمان. إن الإنسان المؤمن فى نظر مارسل هو ذلك الذى يضحى بذاته وعالمه من أجل أن يحبه ... وحبنا الأقصى هو حب الله .. ذلك الذى حين نحبه، نقدم له كل وجودنا وكل ما نمتلكه قائلين «كل هذا ينتمى الى الله» لكننا سرعان ما نكتشف أن ما نقدمه إلى الله – ليس على وجه الحقيقة – إلا ما اعطانا هو إياه. وهكذا لا أغترب أنا كموجود متجسد، ولايغترب العالم الحسى كثيرا عن حياة الروح.. إننى أصبح مع العالم تبديا للوجود الإلهى، وعلى نحو أدق، يصبح العالم كلمة الله الموجهة للإنسان [4] وهذا يذكرنا بما قاله باركلى (*) من قبل من أن العالم كلمة أو لغته التى يتحدث بها إلى الانسان، وذلك رغم أوجه الخلاف الكبيرة بين فلسفتى باركلى ومارسل .

1 - Rienhardt; K.: The 'stentialist volt, P. 210 .
2 - Marcel; G.: Jo Metaphysique, P. 45.
3 - Ibid. P. .
4 - Reinhardt; K. : The existentialist Revolt, P. 210 .

=/=

* جورج باركلى

جـ - الحرية من حيث هي ارتباط

يرى مارسل أن الوجود الانسانى الفردى .. الوجود المتجسد، يرتبط بالزمان وله علاقة بالتا ، وأن عالمى الذى أحياه يتصف بأنه عالم سيلان دائم يتجه صوب التحليل أو الفساد. وجسدى لا يكون متضمنا وحده في مثل هذا الحراك لى الدائم .. إن بنائى السيكولوجى والوجودى كله متضمن أيضا فى هذا الحراك .

أحيانا أنغمر فى هذا السيلان الهادر، وأحيانا أخرى أترك ذاتى فوق صفحة مياه تحملنى إلى شواطئ جديدة مجهولة، وحينما أكبت إرادتى، وأقمع رغبتى فى الاختيار، فلربما وجدت ذاتى تجارب سارة وخبرات ممتعة قد تثرى وجودى وتغير فيه، لكن حينما أنساق وراء التيار على غير هدى، أشعر بخطر داهم يتهددنى. . هو خطر فقد ذاتى الحقة خلال لحظة راهنة. يقول مارسل «ليس ثمة شئ أدعى إلى اليأس ورفض الوجود من التمسك باللحظة الراهنة»[1]، وها هنا يأتينا السؤال : كيف يمكن أن أتخلى عن اليأس، وبالتالى أن أقبل على الحياة؟ يجيب مارسل إن ذلك لا يتم إلا حينما تتجاوز اللحظة الراهنة وتعلو عليها، ولكن كيف يمكن لى أن اتجاوز اللحظة العابرة أو الراهنة؟ ويجيب مارسل : إنى أتجاوز اللحظة العابرة بممارسة حريتى خلال ارتباط اختيارى ثلاثى الأبعاد: مواجهة حاضرى، وقبول ماضى، وتخطيط مستقبلى، وفى مثل التجاوز أؤكد ذاتى، وأمنحها اتصالية

=/=

ey George فيلسوف ايرلندى من نسل انجليزى عاش ما بين عامى ١٦٨٥-١٧٥٣، ويعرف باسم اللامادية وهو يذهب فى البحث إلى أن العالم المادى الخارجى ليس الا مجموعة من الأفكار المترا بعضها ت أو علامات على البعض الآخر - أن العالم لغة : لغة أوجدها الله ليتحدث بها الى البشر - أو أن الله خلق العالم كى يخاطب بها العقل الانسانى، ومن أهم مؤلفاته :

(1) T on principles of London, 1710 .

(2) Dialogues philonous, 1913 .

(3) Marcel; G. et Avoir. P. .

تتدفق من الحاضر إلى الماضي وإلى المستقبل في الوقت نفسه. على هذا النحو يكون الموجود قد عاش وجوده بطريقة حقة، أو يصبح الموجود موجودا حقا، وذلك على خلاف انسان الحشد .. إنسان التجمعات الكبيرة، الذى يفقد حريته، و المتسم بعدم القدرة على الاختيار، إن انسان الحشد لا يستطيع أن يواجه حاضره .. ولا أن يتصل بماضيه، ولا أن يبنى مستقبله .

لكن هل يمكنني فعلا أن أجد خلال هذا الارتباط الاختيارى معنى لسلسلة الحادثات التي كونت ماضي ؟ يجيب مارسل نعم، إذ أنني أشعر بمسئوليتي ملة تجاه ما قمت به من أفعال كونت ذلك الماضي، فهذه الأفعال هي أفعال قمت بها فعلا، وأنا أحدثتها، على نحو ما حدثت عليه، بحيث أنني لم أقرها، فكأنني لا أقر ذاتي .. إنني ووجودى الشخصي وجودا واحدا متصل، فإذا قبلت بعض أفعالي على إنها حقة، ولم أقر أفعالي الاخرى لأنها ليست كذلك، أصبحت ذاتي وغير ذاتي في نفس الوقت، أو – والمعنى واحد – لحطمت وجودى وقسمت حياته، في حين أنه غير قابل لأن ينفصم عراه[1].

ورغم إنني أقر ماضي، فيجب أن أدرك أن ذلك الماضي يعتمد على .. أنه يتخذ معناه من «حاضرى» كما يجسده مصيرى. إنني حينما أؤكد ماضي، وأواجه حاضرى، أكون منغمسا في تخطيط مستقبلي، وعلى هذا النحو فإن وفائي للماضي، ومواجهتي للحاضر، يمنحاني نظرة خلاّقة بالنسبة إلى المستقبل. وحين أخلق مستقبلي، وأخططه، وأبنيه، من نقطة في الحاضر لها صلة بالماضي فإنني أؤكد هذا المستقبل بكل ما فيه من احتمالات، وبكل ما يتطلبه من إحساس متدفق بالمسئولية.

وبهذه الطريقة ينتصر مل، وينتصر الوفاء على الزمان دون إنكاره، إنهما يؤسسان ويحققان «الدوام الانطولوجي لحياتي» [2] .

(1) Ri ; K.: tentialist Revolt, P.211 .
(2) Marcel; G. Etre et Avoir. P. 138 .

وبفضل تلك الابعاد الزمانية الثلاثة لفعل الارتباط الحر أو الاختيارى أوجه حياتى، التى لن تكون لمتئذ، وبفضل اتصاليتها تلك، مجرد تعاقب زمانى وحسب. إن التعرف على مصيرى الفردى ليس خضوعا أعمى لديالكتيك التاريخ إنه ارتباط حر مفعم بالتقييم والاختيار. وأنا حينما اختار، فإننى استرشد بضياء، رغم أنه يتجاوزنى، إلا إنه يكون وليق الحضور فىّ أكثر من حضورى فى ذاتى .. إنه ضياء يتجاوز الزمان، ويعلو على التاريخ، لكنه يحقق لوجودى الزمانى والتاريخى اتصالا أحياه، وتوجيها أعيشه. إننى أقتبس من شعاعه ايضاحات جزئية تنير الظلمة التى تصاحبنى فى كل خطوة من خطواتى. ومن ثم اقبل بتواضع، لكنه حر، موقفى الجزئى المحدود، متجسدا فى عينيتى التى تحمل كل الوفاء للغاية الإلهية الخلاقة.

وحينما أقبل موقفى الانسانى بحرية، وحينما تصبح حياتى متجسده بوفاء مع اختيارى كشخص إنسانى، فإن كل فعل من أفعالى يتكامل تكاملا عضويا فى «كلية هى كلية وجودى» وخلال وجودى ككل أطلب حريتى الحقة وموقفى مل. إن رفض ذلك كله يؤدى إلى فقدان الحرية، وطمس الشخصية. إن الحرية الحقة تكشف عن نفسها خلال الاختيار، وتحقق ذاتها فى الارتباط، وأعلى صورة من صور الارتباط تتمثل فى فعل الايمان.

وفى حين أن إنسان سارتر قد ألقى به ء فى عالم عدائى، يبقى فيه وحيدا مع تدابيره ومشرو ، ، إنسان مارسل المتجسد فى عالم متجسد، لا يترك وحيدا كى يحقق مصيره فى عزلة مطلقة .. إن رحلة انسان مارسل عبر الزمان و ريخ تضاء «بقيم معينة» ليست من صنعة، لكنها متجسدة بذاتها فى الوجود. يقول مارسل «لاتصان القيم قط الا كان الوجود الذى أحياه مصاناً كسر أشارك

فيه»[1] وفى حين إننا نجد أن الاختيار الإنسانى عند سارتر هو الذى يخلق القيم، نجد القيم عند مارسل وهى تقود الاختيار وتوجهه، لكنه يشترط أن تكون القيم متجلدة فى الذات الإنسانية باعتبارها منتسبة للوجود - فى - العالم إلا أن القيمة تكون هى أساس الاختيار على الرغم من إنها لا تحتم الاختيار، إذ يمكن للإنسان أن ينفى القيمة من أجل العبث، لكن مثل ذلك النفى يعد بمثابة خيانة ذاتية للحرية الإنسانية.

إن سر «التجسد» يبدو بأوضح صوره فى تجسد المسيح، ففى مثل هذا التجسد يحقق الانسان طموحين عظيمين : اشتياقه للوجود الانسانى الحق، وحبه للوجود الالهى الحق. إن المسيح فى طبيعته الإنسانية، اشبع الحاجة إلى التجسد بالمقياس الإنسانى الأقصى، وهو فى طبيعته الألهية يدعونى الى تجاوز الأبعاد الزمانية بحركة متسامية .. حركة تتجه إلى تحقيق كل الطموحات الإنسانية فى اتجاه عمودى. فإذا ما تجاوزنا عن وجودنا الانسانى الزمانى،وتسامينا عليه، فإننا نتجه بواسطة تجسد المسيح تجاه الوجود الإلهى اللازمانى، وهذا الامتدادللارتباط نحو المستقبل جد عظيم .

د - التفكير الأول والتفكير الثانى

تحدث مارسل أثناء بحثه عن مدخل عينى جديد لسر الوجود عن نوعين مختلفين من التفكير[2] : «التفكير الأول» وهو ما يتعلق بالبحث العلمى وبأى مسألة موضوعية، و«التفكير الثانى» وهو التفكير الفلسفى الذى يعلو على الأبحاث العلمية والموضوعية ويتجاوزها .

إن النوع الأول من التفكير ينبع من خبرات إنسانية محددة بإطار الرؤية البصرية

1 - Ma l; G. Apercus la liberte, La Nef, No. 19, 1 ; P. 73 .
2 - Marcel; G. P 'tion et Approches Concre du Mystere ontologique paris : ee de Brower, 1933, p im .

والملك Voir et Avoir وتختفي الذات الوجودية المفردة في هاتين المقولتين، وذلك حينما تحولها إلى موضوع أو تفصلها عن الوجود الحق، «التفكير الأول» تفكير علمي موضوعي، يعتمد على التجربة والملاحظة، ويضع فروضا يتحقق من صدقها بطرق تجريبية، ويصبح الفرض الذى ثبت أمام جميع التجارب قانونا علميا، ومن تجمعات هذه القوانين تنتج النظرية العلمية[1] لكن على الرغم من أن المعرفة من هذا النوع تتصف بالصدق، إلا إنها محدودة بدائرة « الرؤية والملك» : الرؤية لأنها تعتمد على الاحساس البصرى فى الأعم الأغلب من الحالات، والملك لأنها تعتمد على التكنولوجيا. إن تلك المعرفة لا ترجع إلى الفرد الموجود، بقدر ما ترجع الى «الفكر بوجه عام» الفكر الجمعي اللاشخصي لإنسان الحشد أو التجمعات. إن مثل تلك المعرفة تعلى من قدر «الانسان التكنيكي» «إنسان الشارع» «الرجل العام» لكنها تؤدى الى وأد الحرية، وقتل الأصالة، وإهدار الوجود الفردى المشخص. وما أبعد «التفكير الثاني» عن هذا .. إنه تفكير فلسفى أو إن شئت ميتافيزيقي لا يعبأ بإنسان التصنيع أو التقنية، ولا يقيم كبير وزن لبطلان الحشود أو زيف التجمعات[2] يقول مارسل «إن عظمة كيركجارد ونيتشه لبدت بصورة واضحة فى تمسكها الصميمي بواقع الحياة الباطنية لأشخاص عينيين، وفى ابتعادهما عن (الفكر بوجه عام) . إن الفيلسوف الذى يستحق هذا الشرف، لم ولا ولن يكون هو رجل الحشد أو مة أو إنسان بلات و المؤتمرات .. إنما هو رجل الباطن والذاتية والاختيار العيني الصحيح»[3].

---

١ – لمعرفة أكبر بمناهج البحث العلمي فى العلوم الطبيعية والرياضية يمكن للقارئ الرجوع إلى كتاب المؤلف : المنطق ومناهج البحث العلمي فى العلوم الطبيعية الرياضية ، دار الجامعات المصرية – الاسكندرية ١٩٧٧ .

2 - 1; G.: et Avoir, P. 1 .

3 - cel; G.: gard en Arriere, op. cit. P.315

أما «ا لتفكير الثاني» فإنه وان كان يرتكز على «التفكير الأول» إلا أنه يتجاوزه كما تتجاوز الفلسفة العلم والتكنيك. إنه يهتم في المقام الأول بالواقعة المتأصلة في أعماق الوجود الفردي، ومن ثم لا يعبأ بمجرد النظر إلى الوقائع من خارج، وفي حين أن «التفكير الأول» يدرس «المشكلة» فإن «التفكير الثاني» يدرس «السر» : فالفلسفة أو «التفكير الثاني» لا تكون فلسفة بالمعنى الحقيقي إلا بقدر ما نفضى إلى «سر» الوجود، وربما كانت هي قبل كل شئ معنى السر، وهي في هذا تتميز عن العلوم التي لا تعرف سوى مشكلات. ولقد ألح«مارسل» كثيرا على التفرقة التي ينبغي أن نلاحظها بين المشكلة والسر، فهو يقول «يبدو أن ثمة اختلافاجوهريا بين المشكلة والسر، وهو أن المشكلة شئ أصادفه وأجده قائما بأكمله أماميdevant moi ، ولكنني أستطيع بهذا نفسه أن أحاصره وأخضعه، بينما السر شئ اشتبك فيه أنا نفسي، وبالتالي لا يمكن التفكير فيه إلا بوصفه مجالا *تفقد فيه التفرقة* بين ما هو في نفسي L'en moiوما هو أماميLe devant moi دلالتها وقيمتها الأصلية»[1] والخطأ الرئيسي في الفلسفة وهي هنا«التفكير الثاني» عند مارسل ينحصر في إنها تنزل السر إلى مرتبة المشكلة، أو إلى موضوعية بحتة على زعم أنها تحصل بذلك على وضوح أكمل : وما هناك من مفارقة في الحقيقة ، وفي كل ماهو واقع سواء كان واقعي أنا أو واقع العالم، هو أنه على العكس من ذلك لايكون متصورا لنا إلا من حيث هو سر، إلى درجة أنه – كما يضيف مارسل – بغير السر تصبح الحياة غير صالحة لان نتنفسها» [2].

إن «التفكير الثاني» الذى هو فلسفي، يتجاوز عند مارسل كل معرفة موضوعية، وكل نزعة علمية، لكن هذا التجاوز يحمل معنى يختلف تماما عن

1 - Marcel ; G. : Etre et Avoir, P. 145 .

2 - Marcel; G. : Re a l' tion, p. 27 .

معنى السلب في الديالكتيك الهيجلي، كما يختلف عن معنى العدم عند سارتر. أما هيجل (*) فلقد قدم لنا جدلا للآلي الحركات (1) إذ « أن كل حقيقة وكل واقع له ثلاثة هر أو مراحل» (2) كما أنه ربط ديالكتيكه بالثلاثية» (3) ويتكون الجدل الهيجلي من الفكرة والنقيض An والمركب منهما synthesis (4) إن النقيض عند هيجل يسلب الفكرة، والمركب منها يسلب الفكرةوالنقيض معا.

وعلى هذا النحو يؤسس الجدل الهيجلي بناءا منطقيا جديدا لكنه لا يؤسس واقعا جديدا. أما العدم عند سارتر فهو أصل السلب وأساسه، لكن من أين يأتي

(*) جورج فيلهلم فريدريك هيجل (١٧٧٠-١٨٣١) فيلسوف المانيا العظيم قدم لنا فلسفة مثالية، كما ا نسقا مثاليا أكثر معقولية وفهما (انظر - Wright, tory of phil phy, P. 316 لكنه اتسم بطابع الغموض والصعوبة الكاملتين «ففلسفة هيجل تتسم بالصعوبة انظر ll, B. Ahistory of W phil P. 757 ويضيف رسل أن هيجل « أصعب فيلسوف على الفهم من بين عظماء الفلاسفة) Ibid . P. 757) ولقد كانت كتابات هيجل» مركزة، و ومتقنة، ومثقلة بالمعنى، ونادرا ما يقول ما يعنيه أو يعني ما يبدو أنه يقول (انظر : ايكن عصر الايديولوجيا، ترجمة فؤاد زكريا ص ٨٠) وأهم مؤلفات هيجل :

A. logy of by J

B. of logic, by johmston .

C. Philosophy of Right, by S. . Dyde .

D. Philosophy of Religion, by

E. philosophy of Art, by F.P.B. .

F. osophy of History, by J. S ee .

1 - R ll, B. ory of w phil ply, London 1 7, P. 7 .

2 - Encyclopaedia Britinnica, Vol. 11. P.

3 - Findlay; J.N. Hegel, Are- tion, Lo 1 , P.

4 - R ll, B. A history of western philosophy P. 759.

العدم ؟ نلاحظ أولا أن العدم لا يعدم نفسه ، لأنه لكى يعدم نفسه يجب أن يكون موجودا، والوجود هو وحده الذى يستطيع أن يعدم نفسه: والعدم «معدوم» وعن طريق الوجود تسلسل العدم إلى الأشياء، فالعدم لايمكن أن ينبثق إلا على «مهاد من الوجود» [1] ونلاحظ ثانيا أن الفعل الصحيح «للوجود من أجل ذاته» سلب يقضى على الحرية ويتسم بعبثية قصوى تكشف عن نفسها فى حركة عاطفية عمياء. أما السلب عند مارسل -فهو على العكس من هذا وذاك- يمثل جهد الفكر الانسانى فى العلو على التحديدات والذهاب إلى ما وراءه فى دائرة الوجود. [2] .

أدعى مارسل أن كل مشكلة من مشاكل المعرفة (وهى موضوعات التفكير الأولى) تقع فى تراجع أو ارتداد لا ينتهى، وما نصل إليه فى النهاية يكون مفترضا فى البداية. فحين نحاول الوصول الى توكيد ت نبدأ بافتراض أن ت موجودة و مؤكدة. وهذا يؤدى إلى لا معرفة، أو تحطيم للمعرفة لذاتها نظرنا إليها كمشكلة. لكن كيف نتحاشى ذلك؟ يجيب مارسل «إن تحاشى ذلك لا يتم إلا حولنا أى مسألة من صورتها كمشكلة إلى صورة (ما بعد المشكلة أو ما فوقها) فحينئذ تتحول المشكلة إلى دائرة أسمى لا ينفصل فيها الفكر عن الوجود، وإنما يتحدان فى وحدة أعلى .. فلكى تصل إلى ما بعد المشكلة وفوقها يعنى أنك تفكر فى أولوية وتفوق الوجود فى علاقته بالمعرفة وأن تدرك أن المعرفة مغلفة بالوجود» . [3]

وبهذا المعنى تكون مسائل الوجود والحرية والحب ووحدة النفس والجسد أسرار يدرسها «التفكير الثانى» أى الفلسفة، وتتجاوز مشاكل العلم وتعلو عليه. إن

1 - , J. P. L'etre et le d,ontolo phenomenologique. P 1 3, P. .
2 - Rienhardt; K, volt, P. 214 .
3 - Marcel, G. posi et Approches ystere o logi P. .

مثل هذه المسائل التى هى «أسرار» تتصل بى وتغلفنى، وأنا مغلف بها – ليس ثمة ما يسمى « بمشكلة الوجود» ولكن الصحيح هو أن هناك «سر الوجود» أو «السر الانطولوجى» وقل مثل ذلك على مسائل الحرية والحب واتحاد النفس بالبدن وغيرها. ولكن إذا كان كل شئ «فوق المشكلة ومابعدها ندعوه بأنه «سر» ألا يمكن حينئذ أن نعود إلى الفكرة الكيركجاردية (*) عن القفزة Leap فى المجهول أو الهاوية لكى نعرف السر وندركه، إن مارسل يرفض هذا تماما فالأمر ليس أمرا ابستمولوجيا وحسب، لكنه أمر انطولوجى فى الصميم .

يبقى ذلك فى صميم التفكير، عنصر غامض، يرجع غموضه إلى ذلك السر

(*) سورين كيركجارد S.Kierkegaad (١٨١٣ – ١٨٥٥) مفكر دنماركى الأصل ويعتبر المؤسس الأول للوجودية المسيحية، ذهب فى نقطتنا قيد البحث إلى أن ثمة مدارج ثلاثة يمر بها الانسان : المدرج الحسى، ثم المدرج الاخلاقى، وأخيرا المدرج الدينى. وبينما يتم الانتقال من المدرج الحسى إلى المدرج الاخلاقى بصورة تلقائية تمثل تطور الانسان، نجد أن الانتقال من المدرج الاخلاقى الى المدرج الدينى لا يتم الا بقفزة فى الهاوية، أو قفزة فى المجهول، وتلك القفزة تدفعنا اليها قوة عاطفية حارة، ونلتمس من ورائها أن نكون بين يدى الله، وأن نؤمن به. لمزيد من التفاصيل يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتابنا سورين كيركجارد : مؤسس الوجودية المسيحية ، دار المعرفة الجامعية، الطبعة ١٩٨٠) وانظر ايضا لكيركجارد :

1 - concept of Dread, by W. Lowrie, prince - versity 1 .

2 - Concl g ien c pos pt. tra a by W. Lowrie, ity 1 1.

3 - ther/or. Afragment of , by . Lowrie e n 1 .

4 - F T ling; by W. Lo e, ceton er- sity 1 1.

5 - l phi fragments; by D. swe oxf Uni- versity 1 .

الذى يتعلق بالطريقة التى ... بها التفكير فى الوجود. لكن العنصر السرى، يمكن تعقله، رغم غموضه، نعم نحن لا نعرف السر بنفس طريقة معرفتنا للمشكلة أو الموضوعات العلمية، لكن هذا لا يعنى أننا لا نعرف شيئا عنه، ذلك لأن كون الوجود مصاحبا للفكر مصاحبة لافكاك منها فى كل أحواله الديالكتيكية «فإن التفكير الفلسفى» أى «التفكير الثانى» يكشف الفكر الأصيل فى علاقته العميقة بالوجود، أو يميط ... م عن المعرفة المؤسسة على الوجود والمغلفة به، وفى هذا الكشف يجد الفكر ذاته من حيث هو فى مكانه الحق أى فى الوجود.»[1]

إن السر الذى يتجاوز المشكلة العلمية والمنطقية ويقوم فوقها أو بعدها حقيقى، وذلك رغم إننا لا نستطيع أن نبرهن على صحته منطقيا أو بالتجربة العلمية .. إنه يتجاوز الفكر الموضوعى والواعى الامبيريقى، ومن ثم قد يساء الحكم عليه، أو تشوه صورته، أو يرفض تماما، ومع ذلك يمكن أن نقرر بأن هذا السر يستمد قوته من الحرية الإنسانية. يقول مارسل إن «التفكير الثانى» أو التفكير الفلسفى يعمل فقط بفضل الحرية، ومن أجلها .. ومن ثم فإن القسر أو الارغام لا يتوافق هنا مع أى معنى ممكن فى المجال .. أستطيع أن أختار العبث بحريتى، لأننى قد أقنع نفسى بسهولة أنه ليس كذلك، أو لأننى قد أفضل العبث، لأنه بالضبط كذلك»[2].

نعم التعرف على ما هو متجاوز للمشكلة وبعدها فعل حر، لكن مواجهتى للسر، يمكن أن تحيله إلى مجرد مشكلة، وذلك ... أردت هنا عن حرية واختيار. و... يعنى أننى أكون حرا فى أن أتناول السر «بتفكير أول» أى تفكير منطقى وعلمى، أو ... أرتبط بعمق بندائه .

1 - ... Revolt, P. .

2 - Marcel; G. : ... a ... tion; P. .

إن الذات الحقة ذات حرة ؛ تعلن بقوة فريدة إثبات ذاتها أو نفيها، وتعتمد إما على تأكيد الوجود ومن ثم فتح ذاتها عليه، وإما على نفي الوجود ومن ثم غلق ذاتها دونه. وفي هذا الاشكال تقوم الماهية الأساسية للحرية الانسانية[1].

و من منطلق هذه الحرية تأخذ المعرفة الموضوعية مكانها، لكن كصورة أولية «للجدل الصاعد»، لكن مثل تلك المعرفة إذا أريد لها أن تكون حقة، فيجب أن تتجاوز نفسها ، ومن ثم تفتح الطريق أمام السر الانطولوجي .

هـ - السر الانطولوجي

رأى جابرييل مارسل أن «الوجود هو المجال المحدد للميتافيزيقا» [2]، وأن العالم «يضرب بجذوره في الوجود» [3] وأن مجرد الإمتناع عن معالجة مسألة الوجود أمر لا سبيل إلى التمسك به.[4] وعن هذا تحدثنا تجربتنا المباشرة الواضحة كل الوضوح، أو تحدثنا خبراتنا الذاتية، وذلك حينما يفرضان عليّ ما ينطوي عليه «وجودي» من وضوح وبداهة L, evidence de mon xister ومن أسبقية على التصورات جميعا، والوجود «وأقصد به وجودي أنا» الذي هو الشئ المباشر الذي أعيشه في داخل نفسي، والذي هو الحقيقة الوجودية لا المنطقية يجب أن يفوق «الكوجيتو» الديكارتي، وإذا لم يكن الوجود في المبدأ، فإنه لن يكون في أي مكان، إذ أن كل محاولة للإنتقال إلى الوجود ليست إلا وهما وخداعا» [5] .

ويذهب مارسل وهو بصدد تناول مسألة الوجود أنه لايمكن إدراك الكل إلا

1 - l, G. : e et Avoir, P. 174 .
2 - cel, G. : fus a l'inv tion, p. 30 .
3 - 'd, P. 1 .
4 - l, G. : Etre et Avoir, P. 1 .
5 - Ibıd, P 40

بالتعمق في الجزئي، وأنه «كلما تعرفنا على الوجود الفردي، بما هو كذلك، كان أكثر توجها، وكأننا مسوقون – نحو إدراك الوجود بما هو وجود[١] .

وحين يقول القديس توما الاكويني « أن الفرد شئ لا سبيل إلى التعبير عنه» . فإنه لا يفعل أكثر من أن يؤكد بطريقته ٠ صة هذه الحقيقة عن السر الانطولوجي التي يمكن أن نعبر عنها بقولنا: إن الوجود (وأعني به الوجود الفردي) هو ما لا ينضب le L" ، وأن «كل وجود فردي، باعتباره وجودا مغلقا وكذلك باعتباره لا متناهيا، وهو إنما رمز أو تعبير عن السر الانطولوجي»[٢] .

وعلى ذلك فنحن ندرك الوجود في التجارب الوجودية، ونشعر به في حقيقته العينية المباشرة في خبراتنا الذاتية، وها هنا يكون الفعل والفكر شيئا واحدا : ويكون الكوجيتو «أنا أفكر» و « أنا موجود» شيئا واحدا، بمعنى أن الفكر لا يكون تعبيرا عن الحقيقة الانطولوجية، ولايكون الكلي إلا داخل الفردي، ومع ذلك فلكي نتعرض لسر الوجود، هناك تجارب ذات ميزة خاصة تهيئ أنواعا من الدنو والاقتراب أكثر تحديدا ووضوحا، وأشد اتصالا بالمعطيات الروحية وهي الوفاء والأمل والحب .. لكن هذا الدنو وذاك الاقتراب لايتمان بطريقة نظرية، لكن بطريقة شعورية ايجابية. كما أن هذا التحديد والوضوح وذاك الاتصال يسمح لنا بأن نتبين بأن في الانسان «دواما انطولوجيا معينا ontologique . .. دوام يدوم ، وندوم نحن في علاقتنا به ، دوام يتضمن أو يقتضي تاريخا، وليس دواما جامدا صوريا كذلك الذي يتسم به ما هو مجرد أمر صحيح أو قانون .»[٣]

الفلسفة عند مارسل لا يمكن أن تكون فلسفة بالمعنى الدقيق والحقيقي بقدر ما تفضي إلى سر الوجود، وربما كانت هي قبل كل شئ معنى السر، وهي في تتميز عن العلوم التي لا تعرف سوى مشكلات .

1 - Marcel, G. : a l'invocation, p. 193 .
2 - l, G. : Etre et Avoir, P. 173 .
3 - Ibid. P 173

إقترح مارسل مدخلا عينيا جديدا للسر الانطولوجي ولنا أن نسأل هنا ما هو هذا المدخل وما هي طبيعته ؟ لقد تبين لمارسل أنه لما كانت المعرفة الموضوعية للوجود غير ممكنة، فإن المعرفة التي تتعلق بالسر الانطولوجي يجب أنْ تكون من نوع مختلف . لقد قرر مارسل بعد أن قبل منهج اللاهوت وهو منهج سلبي أن هذه المعرفة يجب أن تكون أولا سلبية، أي أن تنفي أكثر مما تثبت، وذلك حتى يمكن تخيل الوجود في تكامله المتجاوز أو المتسامي. والواقع أن السر الوجودي لما كان يتضمن كلا من التاريخ والابدية، فلا يمكن طبقا لهذا أن يوصف فينومينولوجيا، ولا أن يدرس سيكولوجيا، إنه ليس منبع الرغبة، ولا موضع نقاش، ولا موضع برهان، إن كل ما تريد المحمولات السلبية العديدة أن تؤكده هو أن الوجود أعظم من أي موضوع، وأكثر من أي فكرة ... هو أكثر وأعظم لأنه حاضر في عينيه ممتلئة لاتنفد .. وإذا كان نفي النفي اثبات، فإن قوة الوجود الاثباتية توجد في نفي كل نفي. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية يرى مارسل إن على هذا المدخل العيني للسر الانطولوجي أن يضع في اعتباره أنه على الرغم من أن الوجود لا ينضب أو ينفد أو يستهلك، إلا إننا يمكن أن نواجهه بالموجودات، وحينئذ يبدو هذا المدخل وكأنه يهتم أساسا بالوجود الشخصي الواقعي لا الوجود الكلي أو الوجود بالمعنى العام أو الوجود المجرد «وكلما كان الوجود شخصياً كلما كان واقعياً، وباختصار إن ما نعرفه على نحو واضح هو الوجود الفردي من حيث هو فردي، وكل ما نريد أن نبحثه هو الوجود بهذا المعنى»[1] وهكذا يتم إثراء العينية الوجودية بما أسماه مارسل بمقولة «المواجهة» ، تلك المقولة التي تمنح الموجود في المواجهة ملاءاً انطولوجيا خصباً.

لكن هل يمكن أن نقول عن هذا الواقع الذي نعرفه على أنه سر، بأنه

(1) cel, G. Refus a l'inv on, P. 192.

موضوع للحدس INTUITION مادام أن الادراك الحسى والعقلى غير مقبولين معاً فى انطولوجيا وميتافيزيقا مارسل؟ يبدو أننا لابد أن نقرر هذا، وإلا فكيف يمكن أن ندرك السر أو أن نشعر به؟ ولكن يجب أن نحدد بدقة أن هذا «الحدس» ليس لنا ولا يمكن أنه يعطى فى بساطة من حيث هو كذلك. والواقع أنه كلما كان الحدس مركزياً، فإنه يحتل اعماق الوجود الذى ينيره أكثر فأكثر، وكان أقل قابلية على الرجوع الى ذاته والاحاطة بها، فهو ليس - أن شئنا الدقة - مملوكاً Possedee والحقيقة أنه من الافضل أن نقول أننا هنا بصدد تعيين تقوم عليه حركة الفكر كلها، حتى الفكر النظرى، وإن كنا لا نستطيع الاقتراب منه على الاطلاق إلا بنوع من التحول أو «التفكير الثانى» الذى يتجاوز الادراك الحسى والمشكلة العلمية والمنطقية ويعلو عليهما. ويرى مارسل أن مثل هذا «التفكير الثانى» يتميز بأنه يفضى بنا إلى سؤال أنفسنا «على أساس أى أصل كانت خطوات (التفكير الاول) ممكنة، ذلك التفكير الاول الذى كان يسلم بما هو أنطولوجى دون أن يعرفه» [١] غير أن هذا التصور يؤدى بنا الى أولوية الوجود بالنسبة الى المعرفة، والى إقامة الانطولوجيا على هذه القضية الواضحة وهى أن الوجود لا يؤكد، ولكنه يؤكد نفسه[٢] L Etre n'est affi e, mais S' وهذه القضية الواضحة هى الواقعة التى تجد على هذا النحو أقوى ما يدعمها فى الشعور الغامض بمشاركتنا فى الوجود.

والانطولوجيا التى . هذا الاتجاه تلتقى طبعاً بكشف ما وليس من شك أنها لا تستطيع «كالتفكير الاول» أن تفترضه مقدماً، ولا أن . فى نفسها بوصفه ملكاً خاصاً يستدعيه نمو المستقبل، ولا حتى أن تفهمه علمياً أو عقلياً، بيد أنها تستطيع إلى حد ما أن تيسر استقباله، والتهيؤ لقبوله. ومع ذلك فعلينا أن نضع فى اعتبارنا أن الانطولوجيا لا يمكن أن تنمو إلا فى قلب موقف معين يغذيها [٣].

(1) l, G : et Approches du Mystere ontologique, P. 275.
(2) Ibid : P. 276.

(٣) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية، ص ٢٩٢.

ولنا أن نتساءل الآن : من أين يأتي سر الوجود الذى يكون إدراكه الحسى الصورة الاولى والشرط الضرورى للروح الميتافيزيقية؟ إن أعم سبب نستطيع أن نقدمه هو أن الوجود يخفى حضوراً ما : ففى شئ يظهر على أنه ذاتية Subjectivite يمكن أن يتحول الى الموضوعية - وهذا هو المنهج المتبع فى حل المشكلة حيث يكون المعطى مما يمكن استنفاده بالتحليل أو بالطريق التجريبى - يجعل السر يختفي، ويبدو ظهره لما فى الفلسفة من شئ خاص بها، بأن ينقل البحث إلى مستوى المعرفة العلمية، وهو مستوى خارجي في جوهره. يقول مارسل إن الوجود يصبح حضوراً بالنسبة لى فى العلاقات غير القابلة للإحالة الموضوعية والتى دائماً تعتمد على السر. فأنا الذى أسائل نفسى عن الوجود. والحب والصداقة يكشفان لى عن وجود الغير بأن يجعلا منه حضوراً بالنسبة لى فى نفس الوقت الذى أكون فيه حضوراً بالنسبة اليه. كتب مارسل فى «يومياته الميتافيزيقية» يوم ٢٣ اغسطس عام ١٩١٨ قائلاً «التقيت برجل مجهول فى القطار، وتحدثت معه عن الجو، وأخبار الحرب، ولكن رغم مخاطبتى له، فإنه لازال بالنسبة لى (شخصاً ما) أو (هذا الرجل هناك) فهو فى م الاول (فلان) وقليلاً أعرف بعضاً من تاريخ حياته .. ويبدى الأمر كما لو أنه يملأ استبياناً .. لكن الشئ الملاحظ هو : أنه بالقدر الذى يكون هذا الرجل خارجياً بالنسبة لى، أكون أنا خارجي بالنسبة لذاتي ... إنى احب القلم الذى يصنع كلماتى على قطعة من الورق .. أو آلة التسجيل التى تسجل صوتى .. إن حدوث رابطة بينى وبين الآخرين أمر ممكن، وذلك حينما اكتشف أن بينى وبينهم خبرات مشتركة : زيارة نفس المكان - التعرض لنفس الخطر - قراءة أحد الكتب .. إلخ. ومن ثم فإن وحدة تؤلف بينى وبينهم نسميها (نحن) و (نحن) هذه تجعلنى أكف عن ترديد (هو) وإنما قول (أنت)[1] حيث «تشير (أنت) إلى اتصال الواحد بالآخر، وتكوين وحدة

(1) M l, G. : J Metaphysi P.P. 145 - 146.

حيوية بيني وبينه»[1] وفي نفس اللحظة التي نؤسس فيها الاتصال الحق بين أنفسنا ، ننتقل من عالم الى آخر ... من عالم «المشكلة» الى عالم «السر» .

إن «الأنت» الذى تم اكتشافه، هو حضور مباشر، بمعنى أنه ليس و ... فيزيقية يمكن القبض عليها والتحقق من صدقها، بالتجربة العلمية، كما أنه ليس فكرة تفرض نفسها على العقل .. إنه - كما قلنا حضور مباشر، و «الانت الاعظم» هو الله. لكن وجه الاشكال يتمثل هنا في أن هذا «الانت» لما كان لا يخضع للادراك الحسي ولا للتعلل العقلي، فإنه كثيراً ما ينسى أو يساء الحكم عيه أو يندثر أو يوضع دائماً موضع سؤال. والواقع أن الاستجابة لنداء الوجود فعل حر، يعبر عن الوفاء والأمل والحب، أما رفض الاستجابة، فرغم أنها فعل حر أيضاً، فهى خيانة للوجود.

إن مارسل يدعونا الى الإيمان، إذ في الايمان أحصل على نوع من الكشف المتعلق بالله، الذى يصبح بالنسبة لي «شخصاً» و «حضرة» و «أنت» هو «الأنت المطلق» ... ولكن حتى من هذا الجانب القريب من الإيمان حيث تكتسب حضرة الإله حقيقة وقوة لا نظير لهما، فإن الوجود - أياً كان - لا يكاد يدرك من الداخل، إلا أنه لا يكف عن أن يقدم للفيلسوف ذلك السر المتعدد لوجوده وديمومته وتركيبه، وتكيفه مع بقية العالم ونمائيته الأخيرة .. وهذا السر ذو ... هو الجديدة دائماً، هو سر «حضور» يضم فيه عقلنا، وفي الوقت نفسه قلبنا الحياة والحب، كما أنه نداء لحضوره الخاص، ذلك أنه لا يوجد «انت» إلا بالنسبة لـ «أنا» : وكل حضور هو بالضرورة وجه إزاء وجه، كأنه اغنية الصداقة. وهكذا نرى إلى أى حد يكون من الحق أن الميتافيزيقا تفضى الى التصوف، وأنها حضور مباشر.

(1) Marcel, G. : ... L'invocabon, P. 49.

و - المشار من حيث هي سر

ذهب مارسل إلى أن الفلسفات المثالية تقع في وهم وضلال حين ترى أن الذات لا تكون واقعاً. إنها ليست نقطة بداية بقدر ما تكون نتيجة.(1) فلقد رأى مارسل - على عكس تلك الفلسفات المثالية - إن نقطة البداية تتمثل في الانسان الواقعي المشخص من حيث «أنه موجود يجد نفسه متحداً بجسده» (2)وحين أقول «أنا أوجد» فإنني لا أشير إلى «الكوجيتو الديكارتي» لكني أشير الى «وجود متجسد» أي الى جسدي المرتبط بنفسي والذي «لا يمكن أن أقول عنه أنه نفسي، أو ليس نفسي، أو أنه موضوع لنفسي»(3) إن ما يوجد بين نفسي وجسمي ليس انفصالاً، وليس انصهاراً أو امتزاجاً، وليس - لكي نتحدث بدقة - علاقة .. إن ما يوجد ليس مشاركة. إن نفس الشيء ينطبق على الرابطة التي تجمعني بالعالم، وبالآخرين، وبالله .. إنها نفس المشاركة .. نفس بع السرى .. الذي يوجد بين نفسي وجسدي (4). إن المشاركة عند مارسل وئام ووفاق. ويتبدى هذا الوئام وذاك الوفاق في واقع «ذاتي» كموجود متجسد، وواقع «أنت» وواقع «الغير» وواقع «الأنت المطلق» و يتضمن - من ما يتضمنه - إن أو الانت المطلق ليس موضوعاً بالمعنى إلى العالم، فالإله الحق إله «شخصي» لا يمكن أن يكون «هو lui» لانه، يوجد امامي كحضور مطلق في فعل العبادة، أو كحضور مشخص ... أحضره (أنا) كشخص في مواجهة (أنت) أي كشخص ايضاً. وأي فكرة أكونها عنه ليست إلا مجرد تجريد أو تعقل لحضوره المطلق هذا، (5)ويتضمن هذا الوئام أو الوفاق أيضاً - إشكال يختفي مع إشكال الا بين النفس والجسد ومع أشكال العالم المتجسد، وذلك من خلال المشاركة التي هي سر.

(1) Marcel; G : 'tion et Approches, concre M re, o l 'que, P. .
(2) l, Du Re a l'invocation, P.
(3) l, G. . et Avoir, P. 11.
(4) Reinhard, K. nti olt, P 219
(5) cel, G. Etre et Avoir, P 248.

نعم يمكنني أن اعتبر جسدى شيئاً امتلكه، أو موضوعاً أدركه، لكنني سأشعر حينئذ باغتراب نفسي عن جسدى، لكن كيف يمكن أن نقضي على مثل هذا الاغتراب؟ إن الحل الذى رآه مارسل هو: ضرورة تحول «أنا امتلك» إلى «أنا – ى»، إذ فى اللحظة التى اتجاوز فيها دائرة (الملك Avoir) يتحول جسدى من طاغية إلى عبد. والأمر نفسه ينطبق على رابطتى بالعالم، فكلما اعتبرته شيئاً أراقبه من الخارج، وموضوعاً يحكم بالتكنولوجيا انفصل عنه وينفصل عنى، ويتحول فى ناظرى إلى وحش شرير عابث. وقل الشئ نفسه على وفاقى مع الله.

لكن السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو: إذا لم نفكر فى الله كـ «هو» أى كموضوع، ألا نقع بذلك فى نوع من الذاتية المتطرفة؟ يجيب مارسل بالنفى، وذلك لأن السر الإلهى عنده يتجاوز الذاتية كما يتجاوز الموضوعية – ويعلو عليهما. يقول مارسل «إذا كان الله (أنت) الذى لأجله أوجد وأحسب حسابه، فمن اليسير أن تتخيل أن الله لايكون واقعياً بنفس النحو بالنسبة إلى جارى»[1].

والمشاركة ليست واقعة نهائية أو تامة، لأنها ليست إلا دعوى للأرادة لأن تشارك وحسب، وبمعنى آخر إن الموقف الإنسانى فى توتره الدرامى يبقى دائماً فى حياته الأرضية موقفاً للإنسان الجوال H viator وفى عالمنا الأرضى الذى نحياه ... عالم الممكنات والامكان ... لاشئ يتصف باليقين والثبات إلا الموت: موت مشاعرى ... موت حماسى ... موت الوجود الذى أحبه ... موتى أنا ص.

إن الموت يضع أمامى مشكلة، الوجود الزائل، وهى فكرة يرتعد لها إنسان الحشد، وتملأه رعباً وجبناً، وليس ثمة اقناع عقلى، أو جدل فكرى، أو طريقة تستر أو إخفاء، تمكننا من أن نجعل ... الموت ويقينيته موضع غموض أو لبس. وعلى ذلك فإن فكرة الوجود الزائل، تثير عند معتنقيها يأساً مطلقاً، وقلقاً عارماً

(1) Marcel, G. Journal Metaphysique, P. .

لكن من أجل الحرية نسانية، منحا القوة للانتصار على هاوية الموت، وذلك بتعرفنا في الموت على دعوى للموجود ... تدعونا لأن نتخطى الموت وتتجاوزه ... دعوى للحب. يقول مارسل « عن موازنة انطولوجية للموت، للموت لاتعادله الحياة، ولا الحقائق الموضوعية ...، وهذه الموازنة لاتتم إلا باستخدام الحرية التى تتحول إلى حب .. وحينما يحدث الحب وهو الهدية الأنطولوجية الأساسية، يتم تجاوز الموت والعلو عليه »[1].

ومن ثم « الديالكتيك الوجو » و « الديالكتيك الصاعد للفكر» يجتمعان هنا أو إن شئت يتشاركان في ساحة ص. إن دعوى الوجود التى تثار من « أنا أو. يجاب عليها بـ « أنا اعتقد». ومع ذلك فالوجود نسانى كثيراً ما يتعرض للوقوع فى شرك، كما أن الحرية الإنسانية كثيراً ما تكتب من المنظور المحدود لأى ملك»: امتلاك جسد ... امتلاك صديق ... امتلاك ، فحالما يصبح الجسد والصديق والعقيدة ممتلكات، فإنهم يتحولون إلى ملحقات مملوكة: ولقد كتب مارسل عن مصطلح الملك يقول: « إننى لا أعنى به ممتلكات مرئيه وحسب ... بل أعنى أيضاً العادات الملقنة : الحسن منها والردئ، والآراء والأحكام المسبقة، والتى تجعلنا لا نستنشق عبير الروح، وباختصار أى شئ يعطل فينا مادعاه الانجيل بحرية أبنا »[2].

لكن ما القول في العزلة أو الانفصال، وهما الطرف النقيض للمشاركة؟ إن مارسل يميز هنا بين حالتين من العزلة أو الانفصال: عزلة القديس، وعزلة الناظر أو المشاهد. أما عزلة القديس « فهى تكون فى موطن عنه أى اهتمام بالعالم

(١) انظر فى • الرسل

A. et A P. .
B. l'invocation, P.
(2) G. : A , P.
(3) Marcel, G. : et A P. 25.

الأرضى، ويحضره اهتمام بالغ بالعالم الأعلى .:. ومن ثم يكون هذا النوع من العزلة مشاركة بأسمى ما فى المشاركة من معنى. أما – عزلة الناظر أو المشاهد، فهى على العكس من ذلك هروب أو فرار»[٣].

حاول مارسل فى تحليله الأخير، أن يبين أن «كل شئ يمكن رده إلى التميز بين الملك والوجود، أى بين ما يمتلكه الفرد وبين ما يكونه ... إن الطغيان الذى يمارسه جسدى علىّ يعتمد إلى حد كبير على إلحاقه كمملوك لى ... إننى اختفى فيما امتلكه وألحقه بى .. إن الأمر يبدو وكأن جسدى قد ابتلعنى ... وهذا يمكن أن يقال على كل ما امتلكه ... فكلما عالجت هذه كممتلكات لى، كلما كبتتنى وألغتنى، لكن الواقع الحى "جديد" واقع ما أكونه لا ما أمتلكه»، يختفى فيه المالك والمملوك معاً فى فعل وجودى خلاق يتجاوز الملك ويعلو عليه[١].

إن الرؤية والملك والموت Levoir, L'avoir, et la mort يتم تجاوزها تماماً فى التفكير الخلاق الذى يحصل الوفاء و[illegible] عة ويتحقق فى المشاركة والارتباط بالمطلق وذلك بفضل الإيمان. فلنتوقف هنا قليلاً عند مفهوم الإيمان كما وضعه مارسل.

تحدث مارسل عن الإيمان عام ١٩٣٤ فى مقالات له أسماها خواطر عن الإيمان la foi [illegible] Refl [illegible] . - فيما بعد فى كتابه «الوجود والملك e[illegible] et Avoir وهو يخاطب فيها أولئك الذين استولى عليهم اليأس من الوصول إلى [illegible]ء معنى لكلمة «مصير» فاعتقدوا أن الإيمان لايظل بالنسبة لهم أمراً غريباً فحسب؛ بل أمراً متعذر المنال، أو هم قد لايرونه إلا شكلا من أشكال السذاجة والضعف يسرهم أنهم خلو منه. غير أن مارسل يرى أن الإيمان فضيلة، أعنى قوة، و[illegible] ما يمنع من رده إلى السذاجة التى هى ضعف وعجز. أما أن نجعل من

(1) [illegible]cel, G. : [illegible] et Avoir, P. 239.

الإيمان هروبا، فوهم محض يشيده الخيال، والوقائع تشهد بعكس ذلك. لكن الواقع هو أن موضوع يمان ليس من تلك الموضوعات التى يمكن أن تتحقق من صدقها وأن تتحكم فيها، وذلك لأن هذا الموضوع ليس شيئاً خارجياً بفرض وجوده على مستوى الحقيقة الموضوعية، وإنما هو حقيقة أبعد عمقاً فىّ مما أنا عليه بالنسبة لنفسى، أقرب إلى نفسى من نفسى[1].

والإيمان لايمكن إلا أن يكون تسليما، أو هو - بتعبير أدق - لايمكن إلا أن يكون كشفاً. وهو تسليم وإجابة على دعوة صامتة تنادى النفس دون أن ترغمها أى ارغام. ولابد أن «نريد» الإيمان، ذلك «لأن الإيمان ليس بنفسه حركة للنفس، ولا انتقالا إلى حالة أخرى، ولا هو انخطاف، إنه - ولايمكن إلا أن يكون - شهادة مستمرة»[2].

ز- شهادة

ينادى الوجود نسان، ويلبى نسان النداء بكل . إن تلبية النداء هذه إما أن شكل يمان وإما شكل مل، وهى ذات طبيعة تتصل «بالشهادة» التى تظهر نفسها فى عمال. إن الإنسان «شاهد» و «يحمل الشهادة» وتلك هى ماهيته سلسية[3].

لكن لنا أن نسأل هنا: ما هى تلك الشهادة؟ يجيب مارسل أنه بدلاً من يكون نسان مجرد ملاحظ للوقائع والحوادث من الخارج، الشهادة تجعله يتذوق شياء باستقبالها فى ، وذلك بفضل فعله الشخصى الذى يربطه بالوجود كله. مثل الاستقبال الذاتى ليس إلا «انفتاحا وجوديا على العالم وعلى الآخرين، وعلى »[4]. إلا أن نسان ككائن حرة يتسم بالقدرة على

(1) Marcel, G. : á l'invocation, P. 310.
(2) l, G. : et Avoir, P. 316.
(3) Marcel, G. : et A , P. 25.
(4) Reinhardt, K. : P.

تحويل هذا الاستقبال حين يضمنه عمله الخلاق فى دائرة وجودية يشارك بوجوده الخاص فيها. إنه «شاهد» على أعماله ... وشاهد على رد فعله ... أنه يعطى ويأخذ. يقول مارسل «أن تعمل يعنى أن تصبح فريسة للواقع، بطريقة لاتدرك فيها إن كنت تعمل على الواقع، أو أن الواقع هو الذى يعمل فيك ... إننا نعطى حين نأخذ، أو على نحو أدق، أننا نعطى فور أن نأخذ[1]».

ويرى مارسل أنه فى كل مستوى من مستويات الوجود الإنسانى توجد وحدة حيوية تجمع بين القول السلبى وبين الفاعلية الخلاقة Patir et agir مع مستوى الحواس نستقبل العالم الخارجى، ونستجيب لهذا الاستقبال بواسطة العمل المبدع» يقول مارسل «ليس ثمة تفاوت فى النوع بين استعداد الحواس وبين استعداد الابداع ... إن الاختلاف بينهما اختلاف فى الدرجة أو فى القوة. ومع ذلك فهذين الاستعدادين يفترضان وجود: لا النفس فقط، وإنما العالم الذى تتعرف فيه النفس على ذاتها، وتنتشر وتعمل» [2].وفى مستوى العقل نجد أن الأمر على نفس النحو الذى رأيناه فى مستوى الحواس، لكن هذا المستوى أعمق، من حيث أن العقل شاهد ... إنه يستقبل الوجود، وفعله يتصف بالإبداعية، كشاهد على الوجود.

والفلسفة كذلك «شهادة خلاقة» والفيلسوف «حامل شهادة»، وبينما نجد «التفكير الأول» يعبر عن ذات ابستمولوجية تكتفى بملاحظة الواقع من خارج فإن «التفكير الثانى» يكشف للذات عن مشاركتها فى الوجود، وشهادتها عليه.

وإذا كانت الفلسفة «شهادة خلاقة على الوجود» وكان الفيلسوف، حاملاً لتلك الشهادة، فإن السؤال المحورى فى الميتافيزيقا يجب أن يوجه إلى ذلك الشخص العينى ... الذى يحمل الشهادة .... ألا وهو الفيلسوف. إن على الفيلسوف أن يبدأ

(1) [illegible] l, G. : Homo Avoir, P. 23.
(2) M[illegible] l, G. · Du Re[illegible] a l'inv[illegible]on, P. 16.

بالسؤال «ما أنا؟» وعليه أن ينتشل نفسه ت من آلية العالم الوظيفية ومن الزمانية. إن على الفيلسوف أن يبدأ بالدهشة من وجوده الخاص وأن يستفهم من ذاته من «وجوده في العالم» وأن يدرك أن ثمة أساس مطلق الوجود هو الله ... إن عليه أخيراً أن يحيا المشاركة، وأن يكون بينه وبين السر الانطولوجي مدخلا عينيا، يقول مارسل «إن الإسهام الحار في السر الأنطولوجي ربما يجعلني صورة أصلية مباشرة للمشاركة»[1].

إن الفيلسوف الحق هو موجود إنساني متيقظ، والتفكير الفلسفي «التفكير الثاني» هو الأنموذج الصحيح لكل تلك الأفعال التي يحمل فيها الفكر «الشهادة» على حضور الوجود، والفلسفة أيضاً نوع من الوفاء، لأنها تخليد للشهادة التي يمكن أن تحجب في أي لحظة، وبقدر ما تعضد الفلسفة ذلك، بقدر ما تكون «شهادتها» إبداعية حقة. علاوة على أن الفلسفة تعد أكثر ما في الكون إبداعاً وإصالة من حيث تأييدها للقيمة الانطولوجية التي تحمل لها الفلسفة كل تأييد وتعزيز[2].

والفلسفة حين تفسر الموقف الإنساني الأساسي ... أي موقف كل موجود فردي مشخص، فإنها توصف بأنها كلية، لكن ينبغي أن نضع في ذهننا أن كليتها تلك عينية أكثر من كونها منطقية. تقول جين ديلهوم J في تعقيبها الممتاز على فلسفة مارسل «يمكن أن تعبر عن القضية (السيد X رجل شريف) بالآف الطرق، وهذه الطرق تعتبر مداخل عينية للقيمة الأخلاقية (الشرف) التي يتصف بها (السيدX) لكن رغم اختلاف هذه الطرق، وتلك المداخل، فإنها تكشف عن نفس الواقع، وتعبر عن نفس الحقيقة. وبالمثل فهناك آلاف من الطرق المختلفة التي نكتشف بها السر الانطولوجي، وهناك آلاف المداخل

(1) cel, G. : Etre et Avoir, P. 168.
(2) Reinhardt, K. : The Existentialist Revolt, P. 223.

العينية التي تعبر عنه، لكن واحداً منها لايستنفد الواقع العيني الخصيب الذى لاينضب، مع أن كل واحد منها يشهد بنفس الحضور للسر الانطولوجي. وهكذا نرى أنه في حين أن حالة مشتركة بين الجميع، إلا أن كل موجود يوجد وجوداً فردياً وشخصيا – والفلسفة أو الجدل الصاعد للفكر وحدة عينية تجمع بين هذين العنصرين داخل السر الوجودى»[1].

خاتمة:

لقد بدأ مارسل من رفضه قبول التمييز العقلى بين الذات والموضوع، وكان عمله موجها تجاه الاعتراف بالواقع ... لكنه قصد بهذا الواقع «ماهو فوق الذاتية والموضوعية ويعلو عليهما» أو «ماهو متجاوز للمشكلة العلمية والمنطقية ويقوم بعدها» أو باختصار ما أسماه «بالسر الانطولوجي». ولقد قرر على العكس من الفلسفات العلمية والعبثية – أن كلا من التفكير والوجود الفردى العينى المشخص ينشب أظافره في حقيقة الوجود.

وفى إطار فلسفته العينية الحقة، التى تتمسك بالوجود العينى المشخص، اتفق مارسل مع كير كجارد وهيدجر وياسبرز، فى التحذير من الخطر الذى يواجهه الإنسان المعاصر، من حضارته المادية والتكنولوجية الضخمة، تلك الحضارة التى تهدد شخصية الإنسان، وتهدر حريته، وتحيل «السر الانطولوجى» إلى وهم وخرافة. ولقد أعلن بصدق وحرارة أن الأيام الراهنة تتطلب – أكثر من أى وقت مضى – انقاذاً سريعاً وحاسماً للوجود الإنسانى المشخص، وذلك بتخليصه من مخالب قوى طغيانية عاتية تستهدف إبادة الروح الإنسانية، والقضاء على العنصر الأبدى فى الإنسان.

(1) Delhomme, J. . T'emoignage et Dialectique (Existentialisme chrétien) Paris · Plon, I 947, P 220.

ولقد تابع مارسل أيضاً آراء غيره من الوجوديين، والتى هاجمت إنسان التجمعات الكبيرة، أو إنسان الحشد ... واعتبر هذا الأخير إنساناً بلا ملامح، لا حرية له، ولا قرار، ولا اختيار. إن مثل هذا الإنسان يعيش وجوده الحق، ولا يحيا ذاته، وإنما هو مندرج فى قطيع «الناس». ولقد وافق مارسل مع هيدجر على أن العلاقات الاجتماعية فى العالم المعاصر أخذت الطابع البارد اللامسئول لإنسان الحشد أكثر من أخذها للطابع الشخصى الحار لعلاقة «أنا - أنت».

ورغم أن مارسل قد امتدح الوجود الفردى المشخص، كما أعطى للوفاء والحب والأمل وزناً انطولوجيا خاصا، إلا أنه نسى أنه يمكن أن يكون هناك أيضاً «وزن انطولوجى» للحياة الجماعية كما تتبدى فى الاقتصاد، والتنظيمات السياسية، والمؤسسات العلمية والتعليمية، والكنيسة، والدولة. والواقع أنه من الصعوبة بمكان كبير أن ننكر أهمية وفاعلية تلك الهيئات الجماعية، التى يكون الإنسان الفردى المشخص بدونها «إنساناً بلا مأوى أو إنتماء، أو بيئة محيطة» ونحن نرى دائماً فى واقعنا المعاش فعلاً، حداً أوسط يتوسط بين الموناركية الفردية والجماعية ذات السلطة.

نقد مارسل أخيراً الضلال الذى وقعت فيه المثالية الفلسفية، والمذهب العقلى، لكن هذا النقد كان يمكن أن يكون أكثر اقناعاً وفاعلية لو أنه أعطانا فكراً أعمق، ونسقاً أضبط يمكن أن نواجه بهما مثل هذه الفلسفات أو تلك المذاهب.

الفصل الثالث

الفكر الفلسفى اللاهوتى
عند بردياثف و ماريتان
وبوبر وتيليش

الفصل السادس

الفكر الفلسفى   هوتى

عند بردياتف و ماريتان وبوبر وتيليش

١ –   م و تعريف :

إنها لمفارقة جد عظيمة، أن نجد فى بدايات القرن العشرين، بعثا جديدا للحركة اللاهوتية، قام به فلاسفة اهتموا بالمسائل الدينية، بينما التزم رجال اللاهوت أنفسهم الصمت الكامل. ولقد كتب ولتر مارشال هورتون W, M, Horton كتابا اتسم بالطابع المسحى الشامل أسماه بـ «اللاهوت القارى المعاصر» Contemporary Continentnal Theology اعتبر فيه نيقولا بردياتف(*)

(*) ولد نيقولا الكسندروف بردياتف فى كييف N. A.   rdyaev عام ١٨٧٤، حيث تلقى تعليمه هناك حتى المستوى الجامعى، وكان معجبا أيام شبابه بماركس والماركسية التى بدأت تتغلغل فى روسيا فى تلك الأوقات ولكنه تحول عن الماركسية عام ١٩٠٠ حيث ظهر له كتاب عن «الذاتية والفردية فى الفلسفة الاجتماعية» حاول فيه أن يقدم لنا تركيبا من الماركسية و المثالية والألوهية الروحية. ثم أخذ يهتم هو وصديقه سيرجى بلجاكوف S.   gakov بالمسائل الدينية والسياسية.

فى عام ١٩١٨ عام واحد بعد قيام الثورة الروسية التى اتخذت من   للماركسية فكرا سياسيا لها أسس بردياتف «الأكاديمية الحرة للثقافة الروحية» فى موسكو وفى عام ١٩٢٠ اختير أستاذا بجامعة موسكو لكنه أقيل من هذا المنصب بعد عام واحدفقط وتم نفيه إلى الخارج. ذهب بردياتف إلى ألمانيا و منها إلى فرنسا حيث ألقى العديد من المحاضرات وشارك فى الكثير من المؤتمرات و تأثر بكثير من الفلاسفة الألمان، واتخذ له منهجا وجوديا فى التفكير. وتوفى فى المانيا عام ١٩٤٨، ومن أهم مؤلفاته :

1 The R   Revolution; Sheed and Ward 1931 .
2. Dostoevsky' Sh   Ward 1934 .
3. Freedom and The Spirit; S   ner's .
4. M   of   ory; Scribner's 1936
=/=

الشخصية المركزية فى فصل من هذا الكتاب عنوانه «إعادة كشف للاهوت الأرذوكسى The Rediscovery of Orthodox Theology وحينما انتقل إلى فصل آخر عقده عن اللاهوت الكاثوليكى وعنونه بـ «إحياء اللاهوت The Revival of Catholic Theolo صب كل اهتمامه على شخصية جاك ماريتان(*) J.

=/=

5. The Destiny of Man; Scribner's 1937 .
6. Solitude and Society; Seribner's 1937 .
7. Spirit and ity; Scribner's 1939 .
8. Slavery and Freedom; Scribner's 1944 .
9. The Divine and the Hu ; London; Bles 1949 .
10. Dream and Reality; Macmillan 1951 .
11. The Beginning and the End; H r 1952 .
12. The Realm of Spirit and the Realm of Cesar, London, Glancz, 1952 .
13. Truth and Revelation, Harper 1954 .
14. The Meaning of the Creative Act; H r 1955 .

(*) جاك ماريتان أعظم وأشهر فيلسوف كاثوليكى معاصر ولد فى باريس عام ١٨٨٢ ، كأن أبوه محاميا أما أمه فهى أبنة Jules favre مؤسس الجمهورية الثالثة. تلقى تعليمى فى «ليسيه هنرى الرابع» ثم التحق بالسوربون لدراسة الفلسفة والعلم الطبيعى وأعلن عدم رضاه عن المناخ الفكرى الذى كان سائدا فى السوربون والذى كان خليطا من الوضعية والعلمانية وغيرهما لكن ذهابه الى «الكوليج دى فرانس» وسماعه لمحاضرات هنرى برجسون أشبعت فيه ناحية روحية كان متعطشا اليها. ذهب ماريتان إلى المانيا ودرس المذهب الحيوى الجديد على يد Hans esch وحينما عاد فى ١٩٠٨ الى فرنسا قرأ مؤلفات توما الاكوينى وأعلن «لقد كنت منتميا إلى التومائية دون أن أعرف» ومنذ ذلك الوقت انشغل ماريتان تماما بالفلسفة. وبعد نكسة فرنسا فى الحرب العالمية الثانية ذهب ماريتان الى الولايات المتحدة الامريكية، وهناك قام بالتدريس فى كولومبيا و برنكتون وتورنتو. عاد إلى فرنسا بعد ذلك وعهد إليه بمهمة دبلوماسية من عام ١٩٤٥-١٩٤٨ وإن كان هذا لم يمنعه من نشر بعض مؤلفاته الفلسفية. و أهم مؤلفات ماريتان والتى ترجمت الى الانجليزية هى:

=/=

وذلك رغم أن ماريتان Maritian كان أول الأمر بروتستانتيا كأمه ثم انقلب إلى الكاثوليكية هو وزوجته Raissa Oummansoff الروسية المنشأ اليهودية الديانة وكان ذلك في عام ١٩٠٦ ،ورغم أن شهرته تعود أساسا إلى كونه فيلسوفا ورجل فكر، وليس لكونه رجل لاهوت مسيحي فلقد أخذ على عاتقه بعث و احياء الحركة الكاثوليكية من وجهة نظر دينية بحتة

=/=

1. Three Reformers; Luther, Descartes, Ro au.: Scribner's 1929
2. Art and Scholastcism;; Seribner's 1939 .
3. The Things That Are Not Caesar's Scribner's 1930
4. Freedom n the Modern World; Scribner's 1936 .
5. The Degrees of knowledge; Scribner's. 1937 .
6. True H 'sm; Scribner's 1938.
7. A Christian At the Jewish Question; Longmans Green 1939
8. A face to Metaphysics; Sheed and Ward 1939 .
9. Science and Wisdom; Scribner's 1940 .
10. Schol 'c' Poltics; Ma ' an 1 .
11. ' the Tie; ribner's 1941 .
12. St. Thomas and the Problem of Evil; Marquette university press 1942 .
13. Art and Poetry; Philosophical Lib 1943 .
14. The Rights of and Na Law; 'bner's 1943 .
15. cation at the Crossroads ; Yale , 1843 .
16. ' tianity and Democracy; Scribner's 1944 .
17. The Person and the Common Good; Scribner's 1947
18. itence and the ' tent; P eon 1948 .
19. and the state; Unversity of Chicago press 1951 .
20. The Philosophy of Nature; Philosophical rary 1951
21. The ge of R n ; Seribner's 1952 .
22. Creative Inituition in Art and Peotry; Pantheon 1953
    lan 1952,.
23. Approaches to Good; H r 1954

=/=

وعلى الرغم من أن مارتن بوبر B كان يهوديا، ومن ثم لا يدخل ضمن دائرة بحث «هورتون» بالمعنى الدقيق للكلمة، إلا أن الاشارة إليه كانت لازمة، وكررها هورتون بالفعل مرات عديدة، وذلك لأن كتاب بوبر(*) I and Thou يعد كتابا شاملا للفكر الديني الخلاق حتى الحرب العالمية الأولى بصورة واضحة ومعبرة(1).

=/=

24. Natrual Law and Moral Law In Ruth Nanda Anshen ed. Moral Principles of Action; H r 1952.
25. Bergsonian Philosophy and Thomsm, Philosophical Library 1955.
26. On the Philosophy of History; Seribner's 1957.

(*) مارتن بوبر فيلسوف ديني يهودي ولد في فينا عام ١٨٧٨، من أسرة مثقفة علمت تعليما يهوديا تقليديا، وحينما التحق بجامعة فينا وبرلين تخصص في الفلسفة وتاريخ الفن على وجه خاص. وفي العشرين من عمر التحق بالحركة الصهيونية Zionist movement وفي عام ١٩٠١ أصبح ناشرا في جريدة صهيونية. لكن صهيونية بوبر سرعان ما ابتعدت عن الناحية السياسية وكرست نفسها للناحيتين الثقافية والروحية. ومن عام ١٩١٦ حتى ١٠٢٤ أصبح عضوا بارزا في جمعية «اليهود الناطقين بالألمانية» ثم أسس من عام ١٩٢٦ حتى ١٩٣٠ مجلة اجتماعية دينية يرأسها هو ومفكر كاثوليكي وآخر بروتستانتي. أصبح بوبر أستاذا بجامعة فرانكفورت بعد عام ١٩٢٧، وفي عام ١٩٣٨ هاجر إلى فلسطين وعمل استاذا للفلسفة الاجتماعية بالجامعة العبرية واقترح هناك قيام دولة عربية يهودية. وفي عام ١٩٥١ ذهب إلى أمريكا وحاضر في كثير من الجامعات هناك. من أهم مؤلفاته:

A. I and Thou; ibner's 1937.
B. Essays in Religon; university 1 .
C. Between Man and Man; Macmillan 1948.
D. The prophety Faith; cmillan 1949.
E. Eclipse of God : Studies in the Relation between Religion and philosophy, Harper 1952.
F. Two Types of Faith, Macmillan 1952.

=/=

والواقع أن كون هؤلاء الثلاثة؛ برديائف وماريتان وبوبر من الفلاسفة أكثر من كونهم رجال لاهوت ووظائف كنسية، له مغزى كبير وليس من قبيل الصدفة العارضة، وحتى بول تيليش Paul Tillch (*) وهو الشخصية الرابعة التى سوف يتضمنها بحثنا هذا والذى عين قسيسا رغم أنه كان يعتبر نفسه رجل لاهوت مسيحى من الطراز والأول(١) فإننا نجد اهتمامه الرئيسى منصبا فى دائرة لاهوتية فلسفية، حيث تختلط فى تلك الدائرة «فلسفة الدين» مع «لاهوت الحضارة».

=/=

G. For the Sake of Heaven; Harper 1953 .
H. and Evil : Two Interpretations; Scribner's 1953 .
I. (Existence and Relation) Elements of the Interh Guilt and Guilt Feelings (The William Alanson White Memo Lectures Fo Series) Psychiatry Vol. X No. 2 y 1957 .
J. Pointing the way : Collected essays, H r 1957 .
I. Horton; W.M. : contemporary Continental Theology, H r 1938 P. 218 .

(*) بول تيليش P.J. Tillch واحد من أعظم اللاهوتيين البروتستانت و سفة المعاصرين، ولد فى بروسيا عام ١٨٨٦، وكان أبوه قسيسا فى الكنيسة الأقليمية لبروسيا وهى لوثرية الطابع، وحينما بلغ بول الرابعة عشر من عمره انتقل هو وأسرته إلى برلين. اهتم أولا بالاتجاه الرومانتيكى وبالتأمل الجمالى للطبيعة والتاريخ والفن من خلفية لوثرية قوية متمثلة فى الكانطية. حصل على الدكتوراه فى الفلسفة عام ١٩١١ وبدرجة علمية فى اللاهوت عام ١٩١٢ وعين قسيسا فى نفس العام. ولقد قاد بول تيليش الحركة الدينية الاجتماعية فى ألمانيا عام ١٩١٨، ثم تابع دراساته اللاهوتية مرة أخرى بجامعة برلين من عام ١٩١٩ حتى عام ١٩٢٤ وكان مهتما باللاهوت الحضارى و عين فى العام الاخير أستاذا للاهوت فى و استاذا للدين فى n عام ١٩٢٥، وفى عام ١٩٢٨ استاذا فى Leibzig وأخيرا عين استاذا للفلسفة فى جامعة فرانكفورت من عام ١٩٢٩ - ١٩٣٣. وحينما قامت الحركة النازية فى ألمانيا هاجمها بول تيليش فطرد وقصد أمريكا حيث عين استاذا للفلسفة واللاهوت حتى عام ١٩٥٤ وكان قد حصل على الجنسية الأمريكية عام ١٩٤٠. ومن أهم مؤلفاته :

=/=

أن الطابع الفلسفى لتفكير هؤلاء المفكرين الأربعة جعل فى الإمكان دمجهم فى موقف واحد باعتبارهم رواد حركة الإحياء اللاهوتيه رغم كونهم سفة لكن اساس موقفهم المشترك لا يرجع إلى هذا الاعتبار وحده اذ ثمه نقاط إتفاق أخرى تجمع ما بينهم فعلى الرغم من أن كل واحد منهم قد تحدث من منظور خاص اذا تحدث ماريتان من منظور كاثوليكى رومانى وتحدث برديائف من منظور ارثوذكسى شرقى وتحدث تيليش من منظور بروتستانتى. وتحدث بوبر من منظور يهودى، فإنهم جميعا أثاروا نفس المشاكل وأكدوا على نفس المشاكل، وركزوا على نفس الموضوعات. ومع ذلك فنظراً لأنهم تحدثوا منظورات من منظورات مختلفة، وتعاملوا مع فلسفات متباينة ، فإن معالجتهم لهذه المشاكل، وتأكيدهم لنفس الموضوعات تم بطرق متفاوتة، ومن ثم فإن علينا ونحن نتناول فكر هؤلاء أن نحيط بالنقاط المشتركة التى وحدت ما بينهم، وأن نحدد بالضبط النقاط الخاصة التى ميزت بين كل واحد منهم .

=/=

A. Religon Situation Holt 1932 .
B. The Interpretation of ory; s 1936 .
C. The pt t Era; University of 1 .
D. Systematic Theology Vol. 1, 1951; Vol. 11, 1957. U ersity of
E. ge to be; Yale U 1 2.
F. (Being and Love) in R.N. ed. M les of r 1952 .
G. Love, er and J ce; university 1 .
H. The New Being ; 1 .
I. (Existential ysis and Religions S bols) in H.A B iused. Conte rary problems in Religon, Wayne university .
J. The Dyn cs of Faith Hareper 1957 .
1. Tillkich, P. (Autobograp Refl ons) in Kegeley Charles W., & Roberu W. Bretall eds. The Theology of paul Tillch .

(٢) انظر المرجع السابق صفحات ٩-١٠-١٣-١٤-١٦ .

ب أو. ف

ما هى تلك النقاط التى اشترك فيها هؤلاء المفكرين الأربعة رغم تفاوتهم فى الخلفيـة الفكرية و هوتيـة وفى وجهـة النظر؟ الواقع إننا يمكن أن نرجع نقـاط الاتفاق بينهم إلى ما يلى

أولا - أنهم انطولوجيـون فكل من هؤلاء المفكرين الأربعة تتبعوا فى نظريتهم مواقف فلسفية وصبوا فكرهم فى قالب أنطولوجى إنهم لم يقدموا فكرهم لنا وكأنه حقيقة كشفية، أو أنه وحى غيبى، أو إلهامات إلهية إشراقية، بل إنهم قدموا لنا هذا الفكر على أنه نتاج تأمل عقلى وتحليل فلسـفى نعم إن ماقالوه احتوى دون شك على مسائل لاهوتية لكنهم لم يعتمدوا فى ذلك-مثل رجال اللاهوت - على الكتاب المقدس. إن تعاليمهم استمدت صدقها بادئ ذى بدء من القول العقلى ومن الخبرة الواقعية. وأكثر من ذلك فإن كل أنساقهم ارتكزت على تحليل الوجود الحق، ومن ثم كان مدخلهم الفلسفى انطولوجى الأساس. لقد تحدث ماريتان وبرديائف وتيليش كثيرا عن الوجود و وجود بمصطلحات جد وا ، لكن مسألة الوجود و إن لم تكن بمثل هذا الوضوح بالنسبة إلى بوبر، حيث قدمها لنا فى شكل غير مألوف، إلا أنها شكلت عنده - رغم ذلك - موضوعا محوريا وهاما. والخلاصة هى أن هؤلاء الفلاسفة المهتمين بالدين كانوا أنطولوجيين أكثر من كونهم رجال لاهوت[1].

ثانيـا - أنهم وجـوديون : لقـد بدى الموقف الوجودى واضـحا تماما فى أفكارهم وفلسفـاتهم، ورغم أن مـصطلح «وجـودية» من المصطلحات التى أثارت الكثير من النقاش والجدل حول تعريفهاومضمونها إلا إننا سوف نحسم هنا هذا

1 Herberg, W Four Existentialist Theologians, Anchor Books, U S A 1958, P 2

الاشكال لكي نقرر أن التفكير الوجودى هو ذلك الذى يرتكز على الوجود tence ولا يرتكز على الماهية nce كما انه هو الذى يتخذ من ذلك الوجود نقطة بداية لتأملاته الانطولوجية. والوجود الذى تعنيه هنا ليس هو الوجود العام، أو الوجود من حيث هو وجود وحسب، و إنما الوجود العينى الفردى الشخصى. لقد تدعم هذا التفسير منذ وقت كير كجارد[1]، حيث تعارف الناس بفضل الفكر الكير كجاردى على أن الوجود الانسانى و الموقف الانسانى المفرد هما نقطة البداية فى كل فكر وجودى، وأن الفكر الوجودى هو تفكير فى الذات الموجودة، يدور حول وجودها، كما توجد فى الوجود، و أن هذا النمط من التفكير الذى هو وجودى فريد، يهتم بكل ما فى الوجود الفردى من وجود عينى مشخص، وفعل واختيار وحرية، ومن ثم فهو يركز على الوجود الفردى ذاته أكثر من تركيزه على تصور الوجود. والفلاسفة اللاهوتيون مثار البحث هنا من ذوى النمط الوجودى فى التفكير من حيث أنهم ركزوا جميعا على الوجود المشخص، لكن هذا الوجود المشخص لم يكن بمعنى واحد عندهم. ونحن نستطيع أن نجد التيار الكيركيجاردى منبثا فى التفكير الوجودى لبرديائف وبوبر وتيليش على الرغم من أنهم استقوا هذا التيار الكيركجاردى من منابع غير مباشرة[2]، أما ماريتان فقد حدد لنفسه نمطا من التفكير الوجودى أشد التصاقا بالتومائية، فلقد أصر على أن التومائية - إذا ما تعمقناها- «هى الوجودية الحقة»[3]. ولكنه لم يقصد بالتفكير الوجودى موقفا انسانيا مشخصا، بل فعلا وجوديا، ومع ذلك فهناك نقاط التقاء تقربه من الفكر الوجودى للشخصيات الثلاثة الأخرى وخصوصا فى معالجته للإنسان والمجتمع.

(١) لمزيد من الفهم بوجودية كيركجارد يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتابنا سورين كيركجارد : مؤسس الوجودية المسيحية، دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية، ١٩٨٠

2 - Herberg, W.: Four Existentialist Theolo P 3

3 - Maritain, J. Existence and the Existent, Pantheon 1984, P 1

ثالثا - أنهم يركزون على الفرد المشخص : لقد أكد الفلاسفة اللاهوتيون الأربعة تأكيدا متزايدا على الفرد المشخص، حيث اجتمعت الكاثوليكية الرومانية مع الأرذوثوكسية الشرقية مع اليهودية مع البروتستانتية على تأكيد تفوق الشخص، وتفرده وتكامله فى جميع مواقف وعلاقات الحياة. ولقد عمل الجميع على اعتبار الفرد المشخص حجر الزاوية فى فلسفاتهم الاجتماعية. ولقد اتفقوا جميعا على رؤية تحقق الوجود العينى المشخص، فى تجمع لا فى عزلة، وفهموا المجتمع بطريقة ذات نمط شخصى، من حيث أنه يتضمن علاقة مزدوجة بين إنسان مفرد وإنسان مفرد آخر، بمعنى أن هذا المجتمع لا يعبر عن نسق من نظم خارجية تتلاشى فيه الذات الفردية وتشوه و تنمحى. وينبغى أن نلاحظ هنا أن اتجاههم الشخصى هذا منبثق مباشرة عن موقفهم الأنطولوجى والوجودى وليس مفروضا عليهم. إن نمط الانطولوجيا عندهم – وحتى عند ماريتان الذى انحاز إلى التومائية – عينية مشخصة، وكذلك كانت وجوديتهم، لقد تجمعت مواقفهم الانطولوجية والوجودية والعينية المشخصة فى كل مترابط، كما لو كانت أوجه لمنظور رئيسى واحد[1].

رابعا – أنهم إهتموا بانعكاسات موقفهم على الحقل الاجتماعى : لم يقتصر المفكرون الاربعة على الانطولوجيا بل اهتموا بانعكاسات مثل تلك الانطولوجيا على الحقل الاجتماعى، لقد نظروا إلى الآثار الاجتماعية الناجمة عن موقفهم الفلسفى بعين الرعاية والاهتمام، وكانوا على وعى كامل بالناحية التطبيقية لأفكارهم، واتفقوا جميعا إزاء ما رأوه أمام أعينهم من اتجاهات تحطم آدمية الإنسان، وتهدر كرامته، وتقضى على فرديته وشخصيته كنتاج للمجتمع الآلى المعاصر – اتفقوا – على أن يناهضوا أى شكل من أشكال المجتمعات لا يحقق وجود الفرد تحقيقا عينيا، ولا يتيح الفرصة لاظهار التميز الفردى، والحرية

1 - Herberg,W.: Four Existentialist Theologians, P. 4 .

الشخصية. ومن ثم أظهرت «الديمقراطية المسيحية» عند ماريتان، «والاشتراكية الشخصانية» عند برديائف و«المجتمع الحق» عند بوبر، و«الاشتراكية الدينية» عند تيليش، إتفاقا ملحوظا في الأساس رغم وجود فوارق في التفصيلات.

خامساً – أنهم اهتموا بنواحي فية عديدة : لم ينحصر جهد هؤلاء المفكرين الأربعة على الجانب اللاهوتي وحده ولا على . نب الفلسفي وحسب؛ فهم قد اهتموا اهتماما بالغا بإيجاد نوع من التطابق بين عقيدة كل منهم وبين الحياة العقلية و، ~ فية التي كانت سائدة في عصرهم. إن هذا لا يعني بطبيعة الحال إنهم رغبوا في جعل عقيدتهم أوفلسفاتهم الدينية تخرج عن دائرتها الخاصة لكي تتقابل و تتوافق مع التيارات والحركات الثقافية والفكرية .. إن الأمر كان أعمق من هذا؛ لقد اندفعوا باهتمام بالغ نحو الفن والعلم وميادين ثقافية أخرى يتبدى فيها العمل الخلاق للروح الانسانية، وكانوا على اقتناع كامل بأنه ما لم يرتبط هذا العمل الخلاق بالمنبع الأسمى للوجود، فإنه سوف يفشل ويحبط لا محالة. ولقد شعروا أيضا أن ثقافة العصر تعكس القوى الروحية التي تحركها، ورأوا إنه إذا كانت الثقافة الدنيوية تكسب كثيرا من دائرة اللاهوت، فإن اللاهوت نفسه يكسب كثيرا بدوره من بصيرة فكر وثقافة العصر؛ إذ بدون وجود علاقة للاهوت بثقافة وحياة العصر، فإن اللاهوت يقع في مخاطرة الوقوع فيما هو مجرد stract وهراء المذاهب الاكاديمية، وانغلاق التخصص الضيق، وذلك بدلا من أن يكون جانبا من الوجود الحي المعاش، يعبر عن عمق أصيل موجود في صميم الإنسان، ويمنحنا أبعادا تتميز بالأصالة والروحية. لقد تميز المفكرون الأربعة بأنهم كانوا «لاهوتيين ثقافيين» (١) فلقد كتب ماريتان في الفلسفة و الشعر و الفن وعلم النفس

1 - Paul Tillich, (Autobiographical Reflections) in Kegley Cahrless W., & Robert W., Bretall eds op. cit. P. 13.

والسياسة، وأهتم بردياتف بالفعل الخلاق فى الفن و الأدب والحياة الاجتماعية، وانشغل بوبر بعلم النفس والتربية وعلم الاجتماع، وبذل تيليش جهدا كبيرا لكى يحقق الترابط بين الطب النفسى والتصوير والفلسفة، ومن ثم فهم يستخدمون اللاهوت فى اتصاله بالحياة والثقافة والفكر، لا فى معزل كامل عنها .

جـ - و أوجه اختلاف :

أتفق المفكرون اللاهوتيون الاربعة إذن فى إنهم أنطولوجيون ووجوديون وذووا نزعة فردية مشخصة، وبأنهم اهتموا بالنواحى الاجتماعية والثقافية وربطوا بين فكرهم وبين حياة العصر الذى عاشوا فيه، وذلك رغم أنهم صدروا عن خلفيات دينية متفاوتة : الكاثوليكية، والأرثوذكسية، و البروتستانتينية، واليهودية. لكن أوجه الاتفاق السابقة الذكر، التى وحدت فيما بينهم، لا يجب أن تعمينا عن رؤية أوجه الخلاف التى قامت بين طرقهم الفكرية وهو بصدد تناول موضوعات عديدة.

ففى مجال الانطولوجيا نلاحظ أن أصعب شئ على التحديد والوصف هو تصور الوجود، ومن ثم فلقد أحاطه الكثير من الغموض، وثار حوله نقاش طويل، امتد من بدايات الفلسفة ذاتها الى يومنا هذا، ومن الأمور العسيرة على الفهم علاقة الوجود باللاوجود واللاوحود يحوطه الغموض بشكل أكبر مما نجده بالنسبة إلى الوجود، لكنه ربما - من بعض الوجوه - كان تصورا عكسيا لتصور الوجود. و إذا عدنا إلى بدايات الفلسفة عند الأغريق فإننا يمكن أن نميز معهم بين نوعين من اللاوجود Ouk on أى اللاوجود الذى هو سلب للوجود وليس له علاقة به و me on أى اللاوجود كإمكان يدخل فى علاقة جدلية مع الوجود باعتباره القطب الأصلى المناقض له. إن كثيرا من المفكرين لم يكونوا على وعى كامل بهذا التمييز، كما أن معظمهم لم يذكر أيا من هذين النوعين استخدموا لكن من حسن الحظ أن المفكرين الأربعة مثار البحث هنا حددوا ما يقصدونه بمصطلحى

الوجود واللاوجود، مميزين تماما بين نوعي اللاوجود كما ذكرنا [١].

لقد استخدم ماريتان وتيليش مصطلح الوجود بنفس المعنى الذى وجدناه فى الفلسفة الاغريقية لكن بينما رأى ماريتان–وهو فى تطابق كامل فى هذا مع العرف المدرسى – أن الوجود هو كل ما هناك وأن اللاوجود بمعنى(ouk on) أى العدم واللاكيان، فإن برديائف نظر إلى الوجود على أنه متناه، محدد ووسم الموضوعية بأنها غير "..." فالأشياء الموضوعية خالية من الحقيقية القصوى» [٢] فلقد رأى بردياثف فى اللاوجود بمعنى (me on) الواقع الحق، والمبدأ الخلاق للحرية التى اسماها «بحرية الامكان Meonic Fr om » وهى ذات طبيعة جدلية وليست نمط ما هو محدد ومتناه. أما تيليش فانطلاقا من موقفه الجدلى ربط بين الوجود واللاوجود. فالوجود وحده ساكن ثابت عقيم، وهو يصبح متحركا وديناميكيا حين نلحق به اللاوجود بمعنى الإمكان (me on) ومن ثم فلقد توسط تيليش بين موقفى ماريتان وبردياثف من حيث أنه شارك ماريتان نظريته المؤكدة للوجود، وشارك بردياثف فى عاطفة «الامكان والحرية» التى يكشف عنها اللاوجود بمعنى (me on)، وإن كان قد ربط بين هذين الموقفين بصورة جدلية.

وتتحرك الانطولوجيا عند بوبر فى اتجاه آخر، إذ هى تذكرنا قليلا بأفلاطون. إن الوجود الحق عند بوبر والذى كان وجودا عينيا مشخصا يظهر فى علاقة جدلية تقوم بين انسان و انسان آخر، أو فى علاقة أنا – أنت يقول بوبر« الأنت لن يساعدك فى الحياة .. إنه يساعدك فقط على أن تلمح الابدية» [٣]. ويمكن أن نستنتج من مثل هذه العبارات أن علاقة أنا – أنت I-Thou تقربنا أو تصل بنا إلى

1 - Herberg; W.: Four Existentialist Theologians, P. 6.

2 - Berdyaev; N.: Dr and Reality, macmillan 1951 P. 28.

3 - Buber; M.: I and Thou, Edinburgh: T. and T. Clark, 1937. P. 33.

عالم الحقيقة، بينما علاقة I-it أى علاقتى بالحيوانات والجمادات تقربنا أو تبقينا في عالم الظـواهر والأشباح إذا استخدمنا المصطلحات الافلاطونية، ولقد تأكد هذا التفسير من باحث ممتاز هو urc Fredman حين عاب على ابستمولوجيا بوبر التى هى اتماس الانطولوجيته، فلقد استنتج من مقدمة بوبر «لما كنت أنا هو أنا» فاننى أقول أنت» استنتج – أن هذا لابدو أن يتبعه أن «اعتقادنا بحقيقة العالم الخارجي ينبع من علاقاتنا بالنفوس الأخرى» (1). ومن هنا فإن انطولوجية بوبر ترتبط أوثق ارتباط بعلاقة الوجود باللاوجود ولكن فى ضوء تجلى عينى مشخص .

من الخواص الرئيسية لانطولوجيا هؤلاء المفكرين الأربعة إنهم حاولوا تضمين آرائهم عن الوجود بتصورهم عن الله. فلقد ذهب ماريتان إلى أن الله هو ملاء الوجود، وفعله البحت، أى أنه الفاعلية الكاملة والتامة لكل إمكانات الوجود، أما برديائف فلقد ذهب خلافا لرأى ماريتان إلى أن الله يخرج عن «حرية» إمكان الالوهية. والواقع أن بردياتف كان ينظر إلى الله كامكانية بحتة أو قوة خالصة، لأن الله لو كان فعلا تاما، لكان موجودا تحجر فيه الوجود، وهذا هو ما يحطم الحرية(2)، فإذا إستعرضنا موقف تيليش من تصور الله لوجدناه يقرر أن الله وجود فى ذاته، ولكن هذا الوجود ليس فعلا ،حتا كما ذهب إلى ذلك ماريتان، إنه نسيج مركب من الفعل والإمكان. من الوجود ,اللاوجود، بطريقة جدلية تجعل الله خلاقا وديناميا، ويبقى موقف بوبر، وهو يعتبر الله «الأنت الابدى» الذى يتقابل معه الانسان فى حياته الديالوجية الحقة .

1 Friedman, M Martin Buber, The life of Dialougue, universty of Chicago press 1955. P 164

2 Herberg, W Four Existentialist Theologians, P 6

والواقع إننا إذا فكرنا في ضوء التناقض بين الوجود واللاوجود (بمعنى me on) فيبدو واضحا أن التركيز سيكون هنا على دور اللاوجود أو الامكان أو الحرية، وهذا ما يوجهنا إلى المدخل الوجودى، بالمعنى الكيركجاردي على الأقل، إن برديائف الذى اشتهر بعدائه للوجود الفعلى التام ، و باصراره على الحرية التى هى وجود ممكن عنده، يعد فيلسوفا وجوديا. كما أن ماريتان فيلسوف الوجود الفعلى الكامل أيد نوعا من الوجودية لا تستحق هذا الاسم فى نظر البعض. وبنفس هذا المنطق يمكن أن نعد تيليش الذى جمع بين الوجود واللاوجود بطريقة جدلية ديناميكية وجوديا وما هويا فى نفس الوقت على أن نعى العلاقة الجدلية الحقه عنده بين الموقف الوجودى، وبين الموقف الماهوى وهذا هو ما قام به فعلا تيليش فى كتاباته الأخيرة (١). أما بوبر فلقد اتخذ الموقف الوجودى بكل رحابته، على الرغم من أن هذا قد جاء خلال علاقة (أنا - أنت) الديالوجية .

وعلى الرغم من كل هذه الاختلافات بين المفكرين الأربعة فيما يتعلق بالانطولوجيا والوجودية، الا إننا نجد ثمة إتفاقا كبيرا بينهم يتعلق بالنزعة الفردية المشخصة. لقد كان بوبر رائداً فى هذا المجال حين صاغ أسس هذه النزعة فى كتابه « أنا - أنت» عام ١٩٢٣ . إن الذات عنده أصبحت شخصا ، وهى لا تصبح كذلك حقا إلا من خلال علاقة هذه الذات المشخصة بذوات مشخصة أخرى و «خلال الأنت يصبح الانسان ذاتا مشخصة» (٢). إن الشخص - فى - المجتمع هو الحقيقة الأولية، وكل الوجود الحق ينبثق من ملاء علاقة الشخص بغيره. «فالحياة

1 - Tillich ; P. : mal Analysis Religious Symbols-in Harlod A. Basilius ed. Contemporary problems in Relgion, Wayne university press 1956, P. 38-44 .

2 - Buber; M I and Thou, P 28

الحقة إجتماع»[1] ومن خلال تلك العلاقة الشخصية يمكن فهم ء الانسان بالله بواسطة العقيدة. يقول بوبر« إن الانسان يمكن أن يتعامل مع الله كفرد واحد (أى كشخص) وهو لا يتعامل معه قط الا كانسان فردى»[2] إن الشخص المفرد له كل الاولوية و الاعتبار، رغم أنه لا يظهر إلا فى مجتمع .

أما ماريتان فقد ميز بين الشخص person وبين الفرد Individual يقول ماريتان «إن الوجود الانسانى مشدود إلى قطبين : القطب المادى وهو لا يهمه كشخص حق، وإنما كظلال للشخصية أو للفردية Individuality بمعنى أدق، والقطب الروحى وهو ذلك الذى يهتم به الإنسان كشخص»[3]، والشخص يميل بطبعه الى الاجتماع بالآخرين .. «إنه يطلب عضوية المجتمع لحاجته إليه ولتحقيق كرامته»[4] وعند التحليل النهائى «يكرس الشخص الإنسانى نفسه لله على أنه غايته القصوى، ومثل هذا التكريس يتجاوز أى خير اجتماعى ويعلو عليه»[5].

ولقد تناول بردياتف هذا الموضوع بتوافق كامل مع فلسفته فى الحرية، فالانسان إنسان بفضل الإمكان الخلاق الذى يتشارك فيه مع الله، وبفضل حرية إمكان يصبح الانسان شخصا. أما الوجود الفعلى الكامل .. الوجود المتحجر .. الوجود الذى يتشارك فيه الانسان مع العالم الموضوع فإنه يحيل الانسان إلى مجرد فرد. (وهنا يتفق بردياتف مع تمييز ماريتان بين الشخص والفرد).

1 - Ibid : P. 1/.

2 - Buber, M.: The question to the single one; Between Man and Man, an 1948, P. 43 .

3 - Maritain, J.: The person the Co Good,Scribner's 1947, P 23.

4 - Ibid : P 37

5 - Ibid P 5

يقول برديائف إن العالم كله لا يساوى شيئا بالقياس إلى الشخصية الإنسانية.. الشخص الانسانى الفريد. إن الشخصية الانسانية هى القيمة العظمى وليس المجتمع، أو الوقائع الجماعية»[1] الواقع إننا نجد فى برديائف وبوبر وماريتان «الشخص الانسانى كمقولة روحية مرتبطة بالله، أو صورة الله فى الانسان... إنه القيمة القصوى فى الأخلاق، والهدف الالهى فى كل وجود إنسانى مشخص»[2].

لم يعطنا تيليش تأكيدا كبيرا على النزعة الفردية المشخصة بمثل ذلك المستوى الذى قدمه لنا ماريتان و برديائف، وذلك على الرغم من أنه كان يشاركهما الرأى. فلقد ذهب الى أن الفردية لا تصل إلى تحققها الحق الا فى الانسان، يقول تيليش إن «الانسان .. متفردا تاما .. و إذا كانت الأنواع التى يندرج تحتها الأفراد مسيطرة فى كل الموجودات الغير انسانية .. حيث يمثل فيها الفرد بطريقة فردية الخواص الكلية لنوعه، فإن الفرد الانسانى يختلف، من حيث أنه يكون حتى فى المجتمعات الكبيرة غاية فى ذاته ويعمل المجتمع لأجله، ولرفاهيته الفردية» [3]. وحينما يصل التفرد إلى صورته ملة يتحول الانسان الى «شخص» (وهذا تعبير آخر لتمييز ماريتان بين الفرد والشخص)لكن تيليش يرى أن مثل هذا التفرد الكامل الذى يحيل الفرد إلى شخص لا يمكن أن يتم إلا إذا وصلت «المشاركة» P cipation إلى صورتها ملة، أعنى إلا إذا وصلت المشاركة إلى ما يسمى بالمجتمع[4]. يقول تيليش « المشاركة ضروريةللفرد وليست عرضية، فلا يوجد انسان دون مشاركة، ولا يوجد شخص دون مجتمع ، فالشخص كذات فردية يستحيل أن يوجد بدون

1 - Berdyaev; N. Slavery and Freedom, Scribner's 1944, PP. 20,28.
2 - Porret, Eugene . La philosophie Chretienne en Russie : Nicolas Berdiaeff ed. de la Baconniere Neuchatel, 1946, P. 128 .
3 - Tillich; P Systematic Theology Vol. 1., University of Chicago press 1951, P 175
4 Herberg; W . Four Existentialist Theologians, P 10.

وجود ذوات فردية أخرى»[1]. ويرى تيليش أن العلاقة بين الشخص وبين الله هي علاقة شخصية[2]. وذلك على الرغم من أنه يتحدث أحيانا عن «عقيدة مطلقة» Absolute Faith تكون فيها «علاقة شخص بشخص بالله» في حالة تجاوز و تسام لعلاقة شخص واحد بالله [3]. وهذا هو ما لا يتفق مع موقف ماريتان وبردياِلف .

وإذا انتقلنا الآن إلى سبر أعماق الموقف الاخلاقي عند مفكرينا الأربعة لوجدنا تباينات عديدة، واختلافات متنوعة تباعد ما بينهم : فلقد كان الموقف الاخلاقي عند ماريتان مرتبطا أوثق الارتباط بالقانون الطبيعي Na Law ومعبراً عنه في الصميم، بحيث يمكن القول بأن أخلاقه كانت ذات طابع قانوني صارم. وفي مثل هذا الموقف يتخذ مفهوم«الخير » معنى خاصا، إذ هو يتمثل عند ماريتان في متطلبات الانسان الحقة، والتي تتوافق مع طبيعته كموجود مشخص. وتلك المتطلبات المناسبة لطبيعة الانسان يتم الكشف عنها بواسطة العقل السليم Right Resson وإن كان العقل المستخدم هنا ليس العقل النظرى الخالص على حد تعبير كانط، ولكنه عقل عملي، أصر ماريتان على أنه عقل سليم يعمل في ميدان الأخلاق والعمل، ومع ذلك يريد ماريتان تخفيف هذا الاتجاه العقلي، ويرى أن ذلك يتم من جهتين: الأولى «أن المعرفة الخاصة بالموقف الاخلاقي وإن كانت قانونية، إلا إنها معرفة مباشرة، لا تتم من خلال إطار تصوري، ولا عن طريق

1 - Tillich, P. : Systematic Theology, Vol. 1. P. 176 .

٢ - هناك اختلاف بين التفرد Individualizatiqn وبين المشاركة Participation فالتفرد ذاتي حر ديناميكي، أما المشاركة فموضوعية حتمية استاتيكية ، والتفرد هو الذى تقوم عليه علاقتنا الوجودية بالله، وليست المشاركة أنظر في ذلك :

llich; P. Systematic Theol Vol. 1 . P. 243 .

- Tillich; P The Courage to be, Yale university press 1952, P. 186.

الاستدلال، لكنها تتم من خلال الميل، وعن طريق التوافق مع الطبيعة»[1]. أو – إذا شئت – عن طريق الحدس Intuition والثانيةهي أن التطبيقات الفعلية للقانون الطبيعي لا تظهر قط إلا حينما نأخذ في الاعتبار«الموقف الوجودى للانسانية، ومعطيات الانثولوجيا، وعلم الاجتماع وتاريخ الوعى الانسانى»[2].

أما بردياتف فلقد رفض رفضا قاطعا أى نوع من الأخلاق المرتكزة على القانون، ووسم مثل هذه الأخلاق بأنها أخلاق عبيد، لا تعبأ بحرية الأفراد، ولا تقيم وزنا لاختياراتهم الحرة لامكانات الوجود. إن بردياتف يدعونا الى التركيز فى حياتنا الاخلاقية على حرية الامكان. وهو ينفى عبارة كانط الداعية إلى إقامة الأخلاق على القانون الكلى، ويقول متفقاً مع موقفه «لاتفعل بحيث يكون المبدأ الصادر عنه فعلك قانونا كليا» ويتابع ذلك بقوله «يجب عليك أن تفعل دائما بطريقة فردية، وأن تعمل ما يميزك عن غيرك من أفراد»[3]. إن أخلاق بردياتف إذن أخلاق إبداعية، تتسم بالحرية والاختيار، وتحمل مسئولية تلك الحرية وذلك الاختيار، والتعبير عن ذلك كله فى كافة الميادين الثقافية، وكل العلاقات الشخصية.

حاول Tillich أن يجمع بين الجانبين : جانب الابداع والحرية عند بردياتف، وجانب القانون عند ماريتان، ومن ثم طور موقفا أخلاقيا ديالكتيكيايرتكز على تصورات الحب، والقوة، والعدالة؛ بحيث تجد الحب، وهو يتمتع بتلقائية حرة، المبدأ الاساسى للعدالة (والعدالة قانون) وذلك لأن الحب «إذا لم يتضمن العدالة، فإنه لا يعدو أن يكون إذعانا ذاتيا مشوشا، يحطم المحب والمحبوب معاً»[4].

1 - Maritain; J. (Natural Law and Moral Law) in Ruth N. Anshen, ed. Moral principles of Action, Harper 1952, P. 102 .
2 - Maritain, J. (Existence and the Existent), P. 49 and (Natural law and Moral Law) P.105 .
3 - Berdyaev; N. the destiny of man, Scribner's 1937, P. 137
4 - Tillich; P. Lov; power, and Justice, Oxford university press, 1954 PP. 71-72 .

يقول تيليش «إن الحب يرينا ما هو عادل في الموقف العيني المشخص .. لكن العدالة شكل تتحول فيه قوة الموجود إلى تحقق فعلي كامل[1].

إن تيليش يقبل هنا نظرية ثنائية القطب تجمع ما بين قطب الحريةوقطب القانون بصورة جدلية يشوبها نوع من التوتر وليس السكون. وهذان القطبان يكونان أيضا أنطولوجيته التي تبتعد ماوسعها الابتعاد عن الاعتماد على قطب دون آخر، بمعنى إنها تبتعد عن الاعتماد على حرية فوضوية غير منظمة وحسب (برديائف) من جهة، كما إنها تبتعد أيضا عن الاعتماد على صرامة وصلابة القانون فقط(ماريتان) من جهة أخرى وتحاول إقامة موقف أخلاقي جدلي ثنائي القطب[2].

يبقى الآن الموقف الاخلاقي لدى بوبر، والحق أن الأخلاق عنده ارتكزت على قوله الشهير «أن الحياة الحقة اجتماع»[3] وذلك من حيث أن الوجود الحق لا يظهر عنده إلا في علاقة أنا-أنت I-Thou إن انسان بوبر ديالوجي .. انسان يتعهد بوجوده كلة الى الديالوج الدائر بين الله والعالم .. ويقف ثابتا خلال هذا الديالوج»[4]. وفي مثل هذا الديالوج أو الحوار «يتحدث الله الى كل انسان خلال حياته التي منحها الله له مرارا وتكرارا .. ويكون الانسان في مثل هذا الحوار مجيبا وحسب بالطريقة التي يحياها .. وهي حياة منحها الله له[5] . وفي مثل ذلك الحوار أو ذلك الديالوج الذى يستجيب فيه الانسان لله يكمن الخير الانساني أو يتحقق خير الانسان. لقد كان بوبر مرتابا في صلابة القانون ومهاجما للبناءات المعيارية، وذلك رغم أنه لم يكتب بمثل اسهاب وغزارة برديائف في هذين الموضوعين. وعن

1 - Ibid., P. 82 .
2 - Herberg; W. Four Existentialist Theologians, P. 12.
3 - Buber; M.I : and Thou, P. 11.
4 - Buber; M. : (Biblical Leadership) Israel and the world Essays in a time of Crisis, Schocken 1948, PP. 131-132 .
5 - Buber; M. (the two Foci of the Jewish) Ibid, P. 33.

للمعيارية كتب بوبر يقول«إن المعيارية ليست غريبة على أى شخص يتحمل المسئولية .. لكن الأمر الدفين فى أعماق كل معيار أصيل، لا يمكن أن يصل إلى درجة البديهية التى يسلم بها الناس تسليما دون دليل أو برهان، كما أن هذا الأمر-Com لايمكن أن يصل إلى مرحلة التحقق إذا لم نعتاد عليه. والواقع أن مايريد «الأمر» أن يقوله لا يتكشف الا حينما يثار موقف يراد له حلا لم يطرأ على ذهن صاحبه بعد .. إن هذا الموقف لا يتطلب شيئا من الماضى .. إنه يتطلب الحاضر .. ويتطلب المسئولية .. إنه يتطلبك أنت[1].

إننا حينما نحلل تصور بوبر الاخلاقى تحليله النهائى فإننا سنجد أن هذا التصور يتسم بأنه وجودى، ويعتمد على الموقف، ويتطلب الاستجابة الكليةالشخصية للموقف العينى[2].

فى ميدان الفلسفة الاجتماعية Social philosophy يتقدم جاك ماريتان بفلسفة اجتماعية، ـ ـ المضمون، واضحة المعالم، وذلك رغم كونها متأثرة أيما تأثير بموقفه الخاص الذى يؤكد الاتجاه العينى المشخص؛ فنحن نجد فى كتاباته عن المسيحية والديموقراطية وحقوق الانسان[3]– وهى تلك التى دبجها تحت تحديات الحرب العالمية الثانية – وكذا فى كتاباته المتأخرة[4]– نجد نسقا سياسيا واجتماعيا متكاملا، متأثر بالميتافيزيقا التومائية. إن الإنسان فى نظر ماريتان يحمل طبيعة مزدوجة: طبيعته كفرد Individ وطبيعته كشخص Person. وهو كفرد يقول؛

1 - Buber; M.: (The ucation of acter), Between and,
P. 114.
2 - Herberg; W. : Four enti theologi P. 13.

١ – أنظر على وجه الخصوص لماريتان :

A. The Rights of man-and Natural law (1943) .
B. Christian-and Democracy (1942) .

٢ – أنظر على وجه الخصوص لماريتان .

A. The person and the Co on Good (1947) .
B. man and the State (1951) .

ماريتان مستخدماً عبارات توما الاكويني - «يرتبط بالمجتمع كله كجزء من كل» وهو كشخص وليس مجرد فرد «لايكون بكل ما فيه وكل ما يمتلكه مجرد جزء من كل سياسي أو اجتماعي»[1] إنه يكون أكثر من هذا .. إنه يتجاوز المجتمع والسياسة ويعلو عليهما، كما أنه يمتلك حقوقا طبيعية Natural Rights تتوافق مع طبيعته المزدوجة كعضو في مجتمع من جهة (أى كفرد) وكمتجاوز للمجتمع من جهة أخرى (أى كشخص)[2].

تحدث ماريتان عن الخير، وذكر أن غاية المجتمع وهدفه يتمثلان في محاولة الوصول الى الخير العام Common Good ، لكنه تابع ذلك بقوله «إن مبدأ التفوق و التميز في الخير العام لا يمكن أن يتم فهمه بالمعنى الدقيق والحق، إلا إذا أعتبرنا الشخص الإنساني مقياسه وجوهره. والواقع أن الخير العام يتضمن الإشارة الى خير الشخص .. أساس الخير العام ومبدأه»[3]. ولقد أقام ماريتان بدءا من أفكاره تلك ما أسماه بالديموقراطية المسيحية، التي كان لها أكبر التأثير والنفاذ على كثير من الميادين الدينية والاجتماعية والسياسية والفلسفية، رغم إنها أثارت عداءا شديدا من قبل بعض الدوائر الكاثوليكية[4].

أما بردياثف فلقد قادته أخلاقة المرتكزة على حرية الإمكان، إلى تأسيس فلسفة اجتماعية تحط من قدر كل المعايير الموضوعة، وكل النظم الموضوعية، من حيث إنها تؤدى الى وأد الحرية وتحجيرها، وإلى إحالة الروح الى موضوع جامد كموضوعات علم الطبيعة. ومن ثم دافع دفاعا مستميتا عن نوع من الاشتراكية أسماه بالأشتراكية الاقتصادية Economic Socialism التي تتخذ من الحرية

1 · Thomas Aquinas Summa theologica, 11-11, 46 & maritain, J the person and the common Good PP 60-61 note
2 · Herberg, W., : Four Existentialist Theologians, P. 14 .
3 Maritain, J.: the person and the common Good, PP 19-20.
4 Herberg, W., · Four Existentialist Theologians, P. 14 .

الفردية المشخصة- وهي حرية إمكان عنده- أساسا ولبابا لها. ولكي ندرك تماما المعنى الخاص الذى قصده برديائف بالاشتراكية الاقتصادية علينا أن نرجع إلى تمييزه بين الاشتراكية الجماعية وبين الاشتراكية الشخصانية .

ميز برديائف بين نمطين من الاشتراكية : الجماعية Call e Socialism وهي ترتكز على تفوق وامتياز المجتمع والدولة على الشخص الانسانى المفردوالاشتراكية الشخصانيه Personalist Socialism وهى ترتكز على التفوق المطلق للشخص .. وللكل .. على المجتمع والدولة. فى الاشتراكية الجماعية «تقدم الدولة الخبز مقابل ثمن عظيم هو أخذ حريات الأشخاص» أما فى الاشتراكية الشخصانية فإن الدولة «تقدم الخبز لكل الاشخاص أيضا، لكنها تحفظ عليهم حرياتهم، وتمنعهم من الاغتراب عن وعيهم»[١] .

وإذا تعمقنا تمييز برديائف السابق، وأدركنا حقيقة موقفه من الاشتراكية الجماعية والاشتراكية الشخصانية، لاستنتجنا أن النوع الثانى من الاشتراكية يقوم على المبدأ القائل «أن الاقتصاد وحده هو ما يكون اجتماعيا، بينما تفر الروح الانسانية ووعى وضمير الانسان من الطابع الاجتماعى، وتبقى عينية مشخصة حرة. ومع ذلك فإن هذا البعد الاجتماعى المتمثل فى الاقتصاد وحسب، يمكن تبريره عند برديائف بما يكفل تثبيت موقفه العينى المشخص[٢]. يقول برديائف « إن تبرير البعد الاجتماعى لا يقوم على أساس حق الدولة أو المجتمع فى الحياة الاقتصادية ، ولكنه يقوم على أساس تفوق الحقوق الاقتصادية للفرد، أو من أجل ضمان تلك الحقوق الفردية. ضف إلى ذلك أن على الدولة ضمان التقدم الحر الخلاق للحياة الذاتية المستقلة للأشخاص» [٣]

1 - Berdyaev, N.: Slavery and Freedom, P.210 .
2 - Herber,g W. : Four ' tentialist theologi P. 14 .
1 Berdyaev, N. Slavery and Freedom, PP. 150-151 .

والواقع أن جوهر فكر برديائف فى هذه النقطة هو أن فعل الدولة المتسم بضرورة ضمان الاقتصاد الاجتماعي يجب أن يتحول إلى واجب يأخذ فى اعتباره حرية روح وضمير ووعى الانسان، كما يضمن حرية الحياة الذاتية العينية للأشخاص. لقد كان برديائف يرى أن التنظيم السليم للحياة الاقتصادية يمكن أن يقلل من حجم القانون إلى أقل مستوى، وأن هذا يتيح للحب - وهو يمثل الحرية التلقائية بأسمى معانيها - أن يحل محل القانون، أو أن يتعاظم لكى يحتل مكانا قريبا منه على الأقل. ونظرا لمحاولة برديائف التحلل من القانون،وصبغ الوجود والمجتمع بصبغة عينية مشخصة، تلعب فيها الحرية التلقائية التى هى مجرد إمكان دورا رئيسيا وهاما فلقد وصفت إشتراكيته الشخصانية بإنها أقرب ما تكون إلى النزعة الفوضوية، ولعل ذلك هو ما تتطلبه فلسفة مرتكزة على حرية الإمكان.

فإذا ما انتقلنا الآن إلى بوبر كى نفحص عن كثب فلسفته الاجتماعية، فإن أول ما نلاحظه هو أن تلك الفلسفة لا تبتعد كثيرا عن تلك التى صاغها برديائف وذلك بالرغم من أن بوبر قد رفض ما تضمنته فلسفة هذا الأخير من آراء تؤدى بنا إلى نوع من الفوضوية. إن المجتمع الحق عند بوبر ينبثق من علاقة أنا - أنت I-Thou وبمجرد أن يصبح الفرد شخصا يتحول التجمع الذى لا رابط بين أفراده إلى مجتمع Society والانسان فى نظر بوبر هو القادر وحده على أن يقول أنت Thou (وهذه تصدر من إنسان إلى آخر) وهو القادر أيضا على أن يقول نحن (وهذا تنبع من واحد وآخرين)[1]. لكن تلك العلاقة التى اعتبرها بوبر أساس تكوين المجتمع حينما يتحول أفراده إلى أشخاص، ليست ذات طابع إنسانى بحت .. إن الله هو صانع تلك العلاقة المزدوجة I- ou وهو بالتالى صانع المجتمع. يقول بوبر «ينى المجتمع على علاقة حية مزدوجة. لكن مركز تلك العلاقة الحية المؤثرة وبانيها هو الله»[2]. فالله إذن هو صانع المجتمع الحقيقى .

(1) BuberM., " t is ?" Betwen and PP. 203, 176.
(2) Buber, M.. " t is Man?" Op. Cit., P. .

إن الفردية وحدهاتخرق المجتمع الحق وتشوهه، كما أن الجماعية وحدها تخرقه أيضاً وتفسده «فالفردية تخرق المجتمع الحق لأنها تفهم فقط جزءا من الانسان، والجماعية تخرق المجتمع الحق لإنها تفهم الانسان كجزء فقط» [1].

لكن ما هو الحل؟ إن بوبر يقدم لنا تصوراً آخر للمجتمع لاتنفرد به الفردية، ولاتستأثر به الجماعية، وهذا التصور هو تصور مجتمع عضوى Organic Co ty أو مجتمع مجتمعات Co unity of Communities الذى يتكون من مجتمعات صغيرة تتصف الخلية الرئيسية فيها بالتعاون والفاعلية.

فإذا عرجنا الآن لفحص موقف تيليش، فإننا سنلمس إسهاما عمليا ضخما قام به من أجل تأسيس نوع من الاشتراكية الدينية. لقد كان تيليش الممثل الأول للحركة الاشتراكية الدينية التى قامت عام ١٩٢٠، ومحركها الرئيسى، وهى حركة لعبت دورا محوريا فى ذلك العهد. والفكرة الرئيسية لهذه الحركة تكمن فى أن المجتمع المعاصر، وقد فقد تكامله، و اختل توازنه، وخسر جوهر وجوده، وتخلفت فيه النواحى الكيفية الروحية عن النواحى الكمية المادية، يحتاج أشد الاحتياج إلى نوع من الخلاص Salvation ، وأن هذا الخلاص لا يمكن أن يتم إلا بواسطة إحلال شكل من الاشتراكية الدينية محل الثقافة البورجوازية.

ومن هذا نرى أن تلك الحركة استهدفت أن يصبح الدين روحا للمجتمع، وأن يتم إصلاح المجتمع من جديد حتى يتمكن من التعبير عن الدين [2].

لم تبق حركة الاشتراكية الدينية Religious Soc هذه طويلا، ولم تدم إلا وقتا ضئيلا، ومع ذلك ظل تيليش متمسكا بأفكارها، داعيا لها، ولم يتردد لحظة فى الدفاع عنها، وصمم على إنه «إذا كانت الرسالات السماوية صحيحة،

1 Buber, M., Paths in Utopia, Macmillan 1949, Epilogue,
1 Herberg, W , Four Existentialist Theologians, P 16

فإنه لا يوجد بعدها ما هو أسمى وأعظم من الاشتراكية الدينية»(١).

والواقع أن إصرار تيليش على التمسك بتلك الحركة رغم عدم نجاحها وإنتهاء تأثيرها بسرعة، لا يرجع إلى قصور فى أفكار تلك الحركة، ولا إلى عدم جدواها فى إصلاح المجتمع، وإنما يرجع أساسا إلى ذيوع أنواع فساد عديدة، وتمسك بالماديات وأخذ بأساليب التكنولوجيا، وإهمال أو تغافل عن كل النواحى الروحية والدينية، ولذلك وصف تيليش المجتمع المعاصر بأنه «خواء كامل» لايمكن أن تسوده إشتراكيته الدينية.

وعلى الرغم من أن الفلاسفة الوجوديين الأربعة كانوا مهتمين بمسائل المجتمع والثقافة، فإن فلسفاتهم كانت ذات طابع دينى. لقد حملوا رسالات موجهة إلى أعمق اعماق الإنسان، ودونوا فيها ما يرتفع بطموحاته إلى منزلة أسمى وأرحب. و بدأ كل واحد منهم بنظرة انطولوجية، وأنتهى بنظرة عن «الخلاص»، وبين الانطولوجيا والخلاص تتوسط مسألة الخطيئة والشر، وتربط بينهما.

لقد ذهب ماريتان الذى وسم الوجود بسمة الوجوب – من حيث أن الوجود موجود وما خلاه غير موجود – إلى أن الشر Evil سلب بالضرورة وأنه عدم أو نفى أو لا كيان.. و إنه لا يتقوم من ثم على جوهر يحمل عليه، ولا تكون له أى درجة من درجات الانطولوجيا أو الوجود. والخطيئة Sin شر «ويقوم شر الخطيئة فى الفعل على غير هدى من قاعدة أو قانون»(٢)و من ثم يكون أصل الشر فى الفعل قائما فى «النقص أو الخلل» و «الاخفاق فى الوجود»(٣) على أن ندرك أن هذا النقص أو الخلل حر لأنه ينتج عن شر الفعل الحر أو شر الاختيار الحر»(٤). ولقد

---

1 - Tillich, P., (Autobigraphical Reflections) in Kegley, Charles W., and W. Bre , eds., P. 13 .

2 - 'tain, J. St. Tho and the problem of Evil, marquette university 164, P. 31 .

3 - Herberg, W., Four Existentialist theologians; P. 17.

4 - maritain, J., st. Tho and the Problem of Evil, Op. Cit. P. 33.

حاول ماريتان أن يبين كيف ينتج فعل الشر عن اللاشيئية Nothingn أى يخرج من هاوية اللاوجود بمعنى ouk on (اللاوجود كسلب أو نفى للوجود)(١).

أما الخطيئة فهى تجعل الانسان مختل الطبيعة، ميالا للعبث بالقانون ، فاقد الوجود، قاطعا لأواصر الصلة الطبيعية والروحية بالله. ولا يمكن أن يتم الخلاص من الشر والخطيئة إلا بإعادة و تجديد علاقتنا بالله وإعادة تكامل طبيعتنا الإنسانية فى ضوء طلبنا وقبولنا واقرارنا بالعناية الالهية. ويعتقد ماريتان أننا إذا جددنا علاقتنا بالله، وأعدنا تكامل طبيعتنا فإن حياتنا سوف تتحول إلى حياة إلهية، فالانسان فى حالة الخلاص يصبح أكثر من ذاته، وأعظم من وجوده وأسمى من طبيعته الانسانيه (٢). يقول ماريتان «لقد أدرك القديس بول الصليبى، والقديس توما الاكوينى، وغيرهما من رجال المسيحية أن الهدف النهائى للحياة الانسانية يكمن فى تحويلها إلى حياة إلهية، أو أن يصبح الانسان إلها بالمشاركة، وتلك المشاركة تتحقق فى السماء ببصيرة ر ، ومحبة جميلة، وتتحقق فى الأرض بالإيمان والحب » (٣).

نظر برديائف أيضا إلى الخلاص على إنه نوع من التأليه ، وهذه هى نفس نظرة ماريتان، لكنه أضاف إلى ذلك آراء أخرى تتفق مع نظريته فى الحرية.

١- يرى ماريتان فى مناقشة له عن هذا الموضوع أن الشر يكمن فى الفعل بدون قاعدة أو قانون أو أنه هو ذلك الفعل الذى يخرق القانون ويهدره وفى مثل هذا الفعل الذى هو شر يمكن أن نميز بين لحظتين ليس باعتبار الزمان ولكن باعتبار النظام الانطولوجى : الأولى لا نضع فيها القانون فى اعتبارنا وفى هذه نفى أو غياب أو فقدان الخير، والثانية هى الفعل واضمين فى اعتبارنا النفى أو الغياب وهذه نفعل فيها مع العدم، ونتعامل مع فقدان الخير ، اللحظة الأولى اذن هى لحظة لا اهتمام بالقانون، و الثانية هى لحظة فعل تتعامل فيها مع العدم أو فقدان الخير (انظر فى ذلك (Ibid,P 31

2- Herberg; W. Four Existentialist The olo P. 18.

2 Maritain; J the Degrees of Knowle-dge, scribner's 1938, PP 364-395

يرى برديائف أن الشر بمعناه الأولى يتمثل فى محاولة تحويل الروح إلى شئ خارجى وموضوعى، والنظر اليها نظرة موضوعية خارجية شيئية يحيلها إلى شئ من أشياء علم الطبيعة، ويحددها، ويجعلها خاضعة للعلل والقوانين الطبيعية بوما أبعد الروح عن ذلك.. إنها ذات طبيعة حرة . . غير . . لا تتجزأ ولا تتبعض ولا تنقسم ... لاترى من الخارج . . ولا تدرك كموضوع ولا تتموضع فى مكان . ولا تتشكل فى شئ . وحين نحاول تغيير طبيعتها تلك . . التى تعبر عن الحرية أولا وقبل كل شئ .. نقع فى الشر .

و يذهب برديائف إلى أن الروح الحرهى الحقيقة ولى وهى الخير الحق . وأن خسة الروح ووضاعتها كما تكشف عنهما النظرة الموضوعية الشيئية تتبدى فى مستويات مختلفة، منها ما هو أنطولوجى، واجتماعى، ونفسى ... الخ ، فالوجود استعباد .. إنه «العبودية ولية للإنسان» [1] و بالمثل تكون النظم الاجتماعية والثقافية، ويكون الجنس وكل الدوافع الانسانية والرغبات والإهتمامات حينما نفسرها تفسيرا موضوعيا إما إذا نظرنا إلى الانسان كروح، فإنه يكون لمتعلد مزدوج الطبيعة أى من طبيعة إنسانية إلهية ، أو – على حد تعبير برديائف – يكون « إنسان إلها [2] لأن « الانسانية ذات طبيعة إلهية» [3]. نسان «بسقوطه» أصبح «شيئا» وسط الوجود الموضوعى .. وهو أصبح كذلك، بسبب تحطم أجزاء من البعد الإلهى فيه. و ها هنا يكمن «الخلاص» برديائف وباتساق كامل مع موقفه، فى تحرير الروح Emancipation of spirit وتخليصها بحرية الإمكان من العالم الموضوعى الذى هو –رغم موضوعيته– ما زال و [4] .

1 - Bardyaev; N.: Slavery and Freedom; P.P. 75- .
2 - Bardyaev; N. : The Divine Human, 9, P. 112 .
3 - Ibid: P. 12 .
4 - Herberg; W.: F lo P. 18 .

لقد رأى برديائف الخلاص (وذلك فى أواخر حياته) كختام أو نهاية و شهكة للحشر. كما رأى أن عصر الروح Age of Spirit هو العصر الثالث الذى يتبدى فيه ما هو غير مرغوب تبديا واضحا، ويصبح فيه دين الروح هو دين انسان العصر الثالث. وهذا العصر الثالث الذى تحدث عنه برديائف يعتبر انبثاقا طافرا من عصرى الطفولة والشباب، ويعتقد برديائف أنه فى دين الروح .. دين الحرية .. سيظهر كل شئ فى ضوء جديد .. هناك حيث لا سلطة وحيث لا عقاب .. سيصبح أساس دين الروح .. تطورا خلاقاو تحولا ابداعيا .. وتشبها بالله»[١]. هناك سيحدث تجديد و ترسيخ لعلاقة الانسان بالله.

أما نظرية تيليش عن الخطيئة و الشر و الخلاص، فهى مرتبطة أوثق ارتباط وفى كل نقاطها، بموقفه الأنطولوجى : فالوجود ذاته الذى هو الله ، له مظاهر أو مستويات أو أبعاد ثلاثة هى : القوة Power أو الأساس الأولى، واللوغوس Logos (الكلمة) أو البناء، والحياة e أو الخلق. و هذه تقابل أ ب الوجود الرئيسية وهى: المشاركة التفردية، والصورة الدينامكية، ومصير الحرية. إن هذه الأ ب الثلاثة و التى ترادف الأبعاد الثلاثة عند تتوحد فى الإنسان توحدا خلاقات ومتوافقا .. لكنها تتصارع أحيانا، وتتفكك وتتحلل أحيانا ثانية، وتتسم بالفوضوية فى أحيان ثالثة، ومن هنا تظهر الخطيئة ويظهر الشر[٢].

ويرى تيليش أن الخطيئة والشر يبدوان حين التحول مما هو ممكن إلى ماهو واقعى، وحين المرور من نسان «كمختف فى ساس الابداعى للحياة الإلهية وفى الرؤية الخلاقة لله إلى إنسان ترك أساس الحياة الالهية لكى .. يجعل ما عليه واقعا»[٣].

1 - rdyaev' N. : D' Human, P. .
2 - Herberg; W.: F P. 19 .
3 - lich; P. : Syste tic theology, Vol. I, P. .

لقد كان تيليش يعتقد أن الخلق والسقوط F وجهان لشئ واحد .. نعم إنهما يختلفان منطقيا، لكنهما يتفقان أنطولوجيا. ومن ثم فإن تحول الممكن إلى واقع يعني أغتراب الإنسان عن «وجوده الأساسي» واغترابه أيضا عن «أساس الوجود ى هو ، و بمعنى آخر إنه يعني الخطيئة. « الوجود المنعزل» يربط الخطيئة بالعزلة. يقول تيليش «قبل أن تصبح الخطيئة فعلا، تكون حالة اغتراب»[1] .

إن الاغتراب الوجودى يتخلل الموجود فى حالة سقوطه بعد خلقه ، كما أن تمزق وحدة الموجود، والتى تحمل قوته مضادة لبنائه وكلمته، بينما يصبح البناء أو اللوغوس فيه مغايرا للقوة والخلق، هو الذى يوجد قوى شيطانية، تخرب العالم الأرضى، الذى يسقط فيه الانسان، وتهلك الحياة الإنسانية الحقة، وتهدر الثقافة وتعرضها للخطر .

إن الانسان فى «طبيعته الاساسية» عند تيليش و من التناهى واللاتناهى، وتلك الوحدة هى ما يدعوها تيليش بالضبط« بالانسانية الالهية»[2] حيث يشير التناهى إلى الانسان، ويعبر اللاتناهى عن . لقد ظهرت تلك الوحدة فى أسمى صورة لها فى « يسوع المسيح» ؛ ذلك الانسان فى التا ... أو ذلك الإله بدى زمانى متناهى حين تجسد فى تاريخية فى انسان زمانى متناه تاريخى .. إنسان يسير ويتحرك وينمو، ويتحمل عن معاصريه الإنسانيين كل صنوف العذاب والآلام، وبرغم ذلك يقودهم نحو خلاصهم الأبدى. إن تيليش يرى فى مفارقة x P[3]، والواقع إنها مفارقة مطلقة تفر من كل منطق، وتستعصى على أى فهم، وتهرب من كل فكر.

1 - P. : of F s P. 155.
2 - Ti ch, P. : (A interpreta of of) Quarterly , Vol. J - 1 9.
3 - He W. : F ogians P.

نعم أن الطبيعة الأساسية الحقة للإنسان تكمن فى تلك الوحدة التى تصهر التناهى فى اللاتناهى. وتوحد بين الزمانية والأبدية .. بين الانسان و ، ومن ثم تحقق الطبيعة الانسانية الالهية[1] .. لكن هذه الطبيعة الانسانية الالهية تتفكك أحيانا وتتمزق فى الإنسان، وها هنا تكمن مأساة السقوط : مأساة الخطيئة الأصلية التى باعدت بين الطبيعة الأرضية للإنسان وبين طبيعته الإلهية منة فى روحه. لكن ما هو الحل؟ إن تيليش يرى هذا الحل فى الخلاص، والخلاص عنده يتكون من اعادة وتجديد وبناء تلك الطبيعة الانسانية الإلهية فى موجود جديد ..

وهو أيضا يمثل لحظات التبدى أو الكشف الروحى من حيث إنه : نهائى، وكامل، وغير متغير، كحادثة التبدى الأصلية ليسوع المسيح، الذى كان حاصلا على قوة الخلاص، وقاد الناس نحو خلاصهم الأبدى»[2]. فالخلاص من طبيعة إلهية عند تيليش كما كان عند ماريتان وبرديائف، وأن كانت نظرة تيليش أكثر عمقا، و أعظم نفاذا .

لكننا لا نجد تلك النزعة التى تنحو نحو خلاص الانسان عن طريق اعادته للطبيعة الانسانية الإلهية عند مارتن بوبر. إن لقاء I- ou عنده مواجهة أو لقاء بين شخص و شخص آخر، دون أن تكون هناك مشاركة فى الوجود الإلهى (إن بوبر يبدو هنا أقرب إلى البروتستنتية الراديكالية أكثر من تيليش البروتستانتى) ولما كان اعتقاد راسخا فى أن «الحياة الحقة اجتماع»[3] فإنه يرى – متفقا فى هذا مع بردیائف – أن الشر الأولى يتمثل فى من تشخص الحياة عن طريق سيطرةعلاقة I-it (وهى علاقة تربط الشخص بالجمادات والحيوانات) على علاقة I- ou[4] (وهى علاقة تربط الشخص بشخص مثله) نعم نحن نجد خلال

1 - Tillich; P. : (A Reinterpretation of of in tion)

2 - ich; P. : S c I , Vol. 1,P. 1 .

3 - Buber, . : I thou, P. 11 .

4 - Herberg, W., : F P. 21 .

الحالات الواقعية للوجود « أنه بدون it لا يمكن للانسان أن يحيا، ولكن إذا حيا بها فقط فإنه يصبح غير جدير بأن يكون إنسانا»[1]. إن الوجود الإنساني الحق، هو وجود في علاقة u -I لكن عالمنا هذا هو عالم لا يستطيع أن يبقى فيه الإنسان داخل هذه العلاقة وحسب.

فلكي نعيش نحتاج إلى أن نعرف أشياء، وأن نستخدمها، بل إننا ننظر إلى الموجودات الانسانية نفسها على إنها موضوعات، وهذا يعنى إننا لكى نعيش فإننا نحط من أشخاصنا و أشخاص خرين. ونقلل من انسانيتنا و إنسانية خرين أو نهبط بها إلى درك أسفل. وها هنا نلمس أكبر «خطأ» يهدر وجودنا، ويقضى على كرامتنا الإنسانية كأشخاص، ولقد سمى بوبر تلك الحالة المتسمة بالانكسار «بالانهيار العنيف للحياة»[2].

إن سيطرة I-It على u -I تحطم المجتمع، ومن ثم تحطم الوجود الانسانى الحق، ذلك لأن الذات الإنسانية لا تصبح I قط إلا من خلال علاقتها بـ Thou. وفي مثل تلك السيطرة يفقد الإنسان مقدرته على ذ القرار الأصيل. ويفقد حريته. يقول بوبر « إن من يدرك علاقة أنا – أنت u -I ، ويدرك سيطرتها على I-It هو در وحده على إتخاذ القرار، وعلى ممارسة حريته».[3] إن الخطيئة الأولى عند بوبر تتمثل في «العزلة المغلقة» ففى مثل هذه العزلة يقترف الانسان الخطيئة الأولى، ويرتكب أول جريمة .. جريمة بقائه مغلقا على ذاته»[4] متوهما بأنه حاصل على الاكتفاء الذاتي .

أما الشر فإنه يتخذ عند مجالا أوسع، و اتساعا أرحب، ذلك لأن

1- , : I thou, P. 34 .
2- rg, W. : F l P. 21 .
3- Bu , M.: I T ou, P. 51 .
4- r, : (t is ?) tw Man, P. 1

الانسان المخطئ حين يقطع أواصر الصلة بجاره، فإنه يقطعها مع الله أيضا.

يقول بوبر «إن العلاقة الحقة بالله لا تتحقق في الأرض ، إذا فقدنا علاقتنا بالعالم و بالانسان»[1]. أن الاكتفاء الذاتي الذى يحطم علاقة I- u بين أشخاص الانسان، هو في الواقع إكتفاء ذاتي يحطم علاقة الانسان بالله، ومن خلاله تنبع الأكذوبة الكبرى أو الوهم الأعظم «التى يدعى فيها الإنسان أنه خلق ذاته بذاته»[2].

و إذا كانت العزلة المغلقة للإنسان، والتى تقطع أواصر العلاقة، هي منبع وأساس مأساة الانسان، و بؤس وجوده، فإن الخلاص هنا لا يمكن أن يعنى سوى العودة إلى العلاقة to Relation . إن هذه العودة تمثل أمرا حاسما في فلسفة بوبر الدينية: ففيها تعود أواصر العلاقة، لا علاقة I-it لكن علاقة I- o ، وفيها يعود إلى الشخص وجوده الحق، وفيها يصبح وجود المجتمع وجودا حقا .

ويرى بوبر أن تلك العودة هي «معجزة العناية» وأن تلك العناية يمنحها لمن يشاء »[3]. وبدونها ليس ثمة شئ : لاعودة ، ولا علاقة تربطنا بالله، ولاخلاص. إن على الانسان أن يبدأ، أو أن يبادر باتخاذ نقطة البداية، ورغم أن «العناية» مثار اهتمامنا البالغ، إلا إنها ليست موضوع طلبنا. إن حريتنا حقه، لكن العناية قد تمنع ممارستها. يقول « الشخص ى يصنع قرار، يعلم أن قراره ليس وهما ذاتيا. أو أكذوبة كبرى، أما الشخص الذى يفعل ، فإنه يعلم بأنه كان ويكون بين يدى الله»[4]. نعم إن يعد مفارقة.. مفارقة لا يقبلها العقل، و لا يقرها المنطق، لكن «العودة» وإن استطاعت التعبير عنها على هذا النحو، فإنها لا تستطيع أن تحلها .

1- Buber, M., (the Silent 'on) At g, n
Judaism, F , Sturus, and Young, 1 2, P. 39.
2- idman, M.S.: Buber: the lifeof ouge, P. 107.
3- Buber, M. : p ›poetic Faith, 1949, P. 52.
4- Buber, M. : (The Faith of Jau) and the world, P. 17.

إن العودة لا تحدث إلا خلال مباشرة الحقيقة بين الإنسان والله .. ورغم ما يتبدى لها من مظاهر سيكولوجية وذاتية – وهذا أمر طبيعي – إلا إنها ليست ببساطة حادثة نفسية[1] . إنها–يقول بوبر– تستحوذ على الشخص كله، ولا تنفذ إلا بواسطة الشخص ككل[2]. إن الحياة الانسانية كلها : الانسان إلى ، ذلك لأن ، العودة، التي تؤدى بنا الى الخلاص ليست، عودة دنيوية، يمكن أن يستقر فيها الانسان ... إنها ، عودة ، طرف أصلى فيها، والانسان كشخص هو طرفها الثاني. وها هنا يتوافق بوبر تماما مع بع الوجودى والديالوجى لتفكيره.

1- rberg; W. : theogians, P. .

2- ber, M. (The Fait of Jaudaism) op. Cit. P. 20 .

د – ثا :

من الاستعراض المركز لمواقف وأفكار الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة : ماريتان، وبردياف، ، وتيليش، نستطيع أن نلاحظ أن فلسفاتهم كانت ذات طابع نسقي Syste ، تكشف كل فلسفة منها عن تصور رئيسي يرتبط تماما مع مجموعة التصورات الثانوية، التي يتكون منها ومن التصورالرئيسي نسقا متكامل البنيان، جميل التشييد. لقد تمثل التصور الرئيسي عند ماريتان في «العقل السليم n ght » أو القانون، بحيث أصبح المنطق هو، العقل السليم في التفكير، وأصبحت الأخلاق، هي العقل السليم في مجال العمل أو السلوك، وأصبح الفن، هو العقل السليم في الصنع والابداع». أما التصور الرئيسي عند بردياف فلقد تمثل في، الحرية m والابداع أو الخلق tion ، في حين تمثل التصور الرئيسي عند بوبر في العلاقة lation أو الحوارouge العلاقي، أما تيليش – آخر هؤلاء الفلاسفة اللاهوتيين– فلقد تمثل التصور الرئيسي عنده في الوجود Being .

ونلاحظ ثانيا أن ترابط فلسفة كل واحد من الفلاسفة هوتيين الأربعة، يرجع أساسا إلى إنهم قدموا أ رهم وتصوراتهم بصورة نسقية، يترابط فيها تصورهم الرئيسي مع تصوراتهم الثانوية أو المشتقة في كل واحد لا تناقض فيه ولا تقطعات، بحيث يمكن القول بأن نسق كل واحد منها يتميز بالاستقلال والاشباع وعدم التناقض، بالإضافة إلى نسقيته وترابطه.

ونلاحظ من جهة • أن كل واحد منهم كان متأثرابالخلفية الدينية العريضة التي انبثق عنها، وإن كان ذلك قد تم بكل تفرد و أصالة : فلقد نفذت العقلانية المنهجية للمدرسة الكاثوليكية في كل صفحة من أعمال ماريتان، تماما كما نفذ الاتجاه الروماني للأرثوذكسية الشرقية في كتابات بردياف، وبالمثل فلقد كانت

أعمال وكتابات مفعمة بالشخصيات الدينية التي و - الديانة اليهودية، أما تيليش فلقد أعترف صراحة بأن تأملاته الفلسفية الدينية ارتبطت أوثق ارتباط بالنزعة الانطولوجية اللوثرية الألمانية. نعم أن كل واحد من هؤلاء عاش وفكر «على الحدود المتاخمة» ومع ذلك كان ممثلا لاتجاهه الديني بطريقة لم نعهدها من قبل .

وعلى الرغم من أنهم قد صدروا عن خلفياتهم الدينية، فإن تفكيرهم لم يكن محدودا فقط بحدود اتجاهاتهم الدينية، ولا حتى بحدود مجتمعاتهم، فلقد نفذت أفكار كل منهم عند كل المتهممين بالمسائل الدينية - أيا ما كانت اتجاهاتهم - بل نفذت إلى كل الدوائر الفكرية والعقلية أيضا: فحينما ظهرت أعمال لأول مرة باللغة الانجليزية، قرأت على إنها جزء من هوت البروتستانتي من جهة، وعلى إنها معبرة عن تيار هام من الشخصانية الكاثوليكية من جهة أخرى، وذلك برغم أنه صادر عن خلفية يهودية. أما أعمال ماريتان فلقد حازت قبولا عريضا من البروتستانت واليهود و الكاثوليك، على حد سواء، ومن الغريب حقا أن نجد اهتمامات الكاثوليك والبروتستانت بكتابات بردياتف أكثر اتساعا، وأعظم عمقا من أهتمامات الارذثوكس الشرقيين بتلك الكتابات. أما تيليش فلقد أصبح المفكر البروتستانتي المفضل بين اللاهوتيين الكاثوليك في انجلترا، وله شعبية هائلة الآن وسط بعض الدوائر اللاهوتية اليهودية.

لكن ذلك كله لا يمكن أن يجعلنا نتغافل عن النفاذ البالغ لفكر هؤلاء في الدوائر الفكرية والعقلية والفلسفية والاجتماعية والنفسية؛ إذ وجد أصحاب هذه الدوائر في فكر الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة توضيحا لخبراتهم، وتعميقا لفهمهم بمسائل ظنوها لا تتصل إلا بالوحي و الحقائق الكشفية العلوية، لقد تطلع الفلاسفة وعلماء النفس ورجال الطب والتعليم والفن والتاريخ والنقاد و ب وغيرهم من مختلف الأوساط و الاتجاهات إلى قراءة أعمال ماريتان و بردياتف

وبوبر و تيليش لكى يجدوا فى تلك الاعمال معنى جديدا لثقافاتهم الراهنة، ولكى تمدهم الأ ر الرائدة فيه باتجاهات تعينهم على نقد تلك فة.

ويمكن أن تعد الفلاسفة اللاهوتيين كممثلين بمعنى آخر : فلقد كانوا بمثابة المنذرين من الخطر الذى سيواجه الحقبات اللاحقة لهم، كما كانوا شعلا مضيئة لحركة فكرية جاهدت ضد التيارات الوضعية والعلمانية والطبيعية التى سادت العالم فى عصرهم ؛ وازدادت اتساعا وعمقا فى الفترات التى جاءت بعدهم. إن كل واحد من هؤلاء شعر فى وجوده ص بالقلق الميتافيزيقى ى أصاب رضاء العالم المعاصر بالتشويه كما شعر كل منهم - فى نفس الوقت - بالاشتهاء الميتافيزيقى الذى لا يمكن أن تخمده القشور . فة لميتافيزيقا القرن التاسع عشر، ومن هنا أصبحوا روادا لتفكير جديد .

القسم الثانى

البنيو فى ا نثر . لوجيا
مو سارتر منها

بقلم

الأستاذ الدكتور

. الو . جعفر

الفصل الأول

علوم الإنسان والأنثروبولوجيا

مل :

(١) الوضع الحالي لعلوم الإنسان .

(٢) علوم الإنسان والفلسفة .

(٣) [illegible] علوم الإنسان .

(٤) صعوبة البحث في علوم الإنسان .

(٥) ظهور الأنثروبولوجيا .

(٦) معنى البنائية أو « البنيوية » .

علوم الانسان والانثروبولوجيا

الوضع الحالي م الانسان :

قبل أن نتحدث عن الأنثروبولوجيا بوجه عام والأنثروبولوجيا البنائية بوجه خاص لابد لنا من أن نحدد الموقف بالنسبة للوضع الحالي لما يسمى بعلوم الانسان.

يتمسك العديد من . حثين بالتمييز بين علوم السانية وعلوم اجتماعية (١) . وهم يهدفون من ذلك إلى وضع الجانب الفطري في مقابل ما هو مكتسب تأثير الظروف الطبيعية أو الاجتماعية . ويرى جان بياجيه (٢) أن هـذا التمييز لا يكون له معنى إلا إذا تمكنا من أن نفصل لدى الانسان ما يتصل بتكوين طبيعته بوجه عام وما يتصل . . بوجه خاص . وحيث أن هذا الفصل غير ممكن بدليل أن الطبيعة الانسانية تتضمن ضرورة الإنتماء إلى مجتمعات . على عكس الأعتقاد السائد في عصر جان جاك روسو ، لذا فان هذا كله يجعلنا نميل إلى عدم الموافقة على أى تفرقة بين العلوم المسماه إجتماعية والأخرى المسماه انسانية.

أما عن التقابل بين علوم الانسان وعلوم الطبيعة فقد يخفف من حدته تبادل مناهج البحث بينهمـا . فعلوم الانسان تستعمل النماذج الإحصائية وحساب

(1) Pi ... , «Epistémologie scien de l'ho ,
(ed. 1), 1972, P. 15.

(2) Ibid., P. 16,

الاحتمالات وأيضا نماذج مجردة سبق تطويرها فى ميدان العلوم الطبيعية مما دفع البعض إلى القول بأن فى هذا التقارب خطر إضعاف للعلوم الإنسانية والقضاء على اصالة السلوك الانسانى . غير أن هؤلاء قد نسوا أن العلوم الإنسانية قد كونت لنفسها بعض الطرائق الدقيقة الرياضية الجديدة التى ظهرت بدورها فى حالات كثيرة لخدمة علوم الطبيعة وأمدتها بحلول لم تكن متوقعة فى كثير من الأحيان .

وإذا كانت العلوم التى جرت العادة على معارضتها بعلوم الانسان هى التى سميت علوم طبيعية أو مضبوطة ، فإن هذا الضبط مرده فى الحقيقة إلى تطبيق الرياضيات . والقول بأن الرياضيات مضبوطة يعنى أنها والمنطق شىء واحد (١) غير أنه فى المنطق لا ينبغى أن نهمل الانسان . فإذا كان المنطق هو نسق من البديهيات فلابد عندئذ من الرجوع لبداهة الإنسان التى هى سابقة على البديهيات .

المنطق إذن ينتمى إلى العلوم المضبوطة و ... بيعية كما ينتمى لعلوم ... نسان(٢). بل إن علم الفيزياء وهو علم طبيعى لا يصل إلى هدفه إلا من خلال بناءات منطقية رياضية هى نتاج ... له إنسانى . وفى النهاية فإن نسق العلوم ينخرط فى حيز لا نهاية له(٣) . وهو لا يدور فى حلقة مفرغة وإنما يعبر فى صورته ... مة عن حركة جدلية بين الانسان ... رس وبين الموضوع المدروس .

وهنا يمكن أن نرى أن علوم الانسان رغم كونها الأكثر تعقيدا ... كثر

(1) ... , P. ...
Ibid.,
Ibid., P. 1

صعوبة تحتل مكانة مفضلة فى دائرة العلوم cercle des sciences ، وهى باعتبارها علوم الانسان الدارس : Sciences du الذى ينشىء باقى العلوم، لا يمكنها أن تنفصل عن هذه الأخيرة دون تبسيط مشوه ومصطنع . ولكن إذا احتل الانسان الدارس مركزه الحقيقى كنقطة اتصال بين موضوع فيزيائى وبيولوجى وبين نقطة ابتداء خلاقة بفعل العمل الانسانى والفكر ، عندئذ فإن علوم الانسان ستضمن معقولية الانسجام الداخلى لدائرة العلوم هذه .

علوم الانسان والفلسفة :

تتفق جميع المدارس الفلسفية على أن الفلسفة تهدف للوصول إلى تنسيق عام للقيم الانسانية . فهى تصور للعالم لا يضع فى اعتباره فقط المعارف المكتسبة و المعارف ، ولكن أيضا المعتقدات والقيم المتعددة نسان فى كل أنشطته (١) .

وقد انفصل عن الفلسفة فى القرن سع عشر علم الاجتماع وعلم النفس وأيضا المنطق . ورغم ذلك فان علم النفس وعلم الاجتماع ما زالا يحتلان مكانا هاما فى تفكير سفة معاصرين أمثال ميرلوبونتى وجان بول سارتر . بل إن العديد من علماء الاجتماع والإنثرولوجيا ذوو تكوين فلسفى (٢) . وسنرى فى الفصول القادمة أن النظرية الإنثرولوجية عند ليفى ستروس لما هى نفسها بعدا فلسفيا سنحاول أن نلقى عليه الضوء فى هذا البحث .

كتب جان بياجيه فى فصل بعنوان « العلوم الإنسانية والتيارات الفلسفية الكبرى » :

---

(1) ., P. ,

(2) VIET Jean, Les sciences de l'ho e en France, ton & . MCMLXVI, Paris, 1966.

(3) PIAG Jean, Epistemol e des scien l'ho e, P. 81.

« إن رجل العلم ليس أبداً مجرد عالم فقط ، ذلك لأنه ينخرط دائماً في إتجاه فلسفي أو إيديولوجي . وإذا صح أن لهذا أهمية ثانوية في الأبحـــاث الرياضية والفيزيائية والبيولوجية ، فإنه يمكن أن يكون ذا أثر كبير فيما يختص ببعض المسائل التي تدرسها العلوم الإنسانية ... فالفلسفة الأمبيرقية التي أرسى دعائمها لوك وهيوم والتي أ . - تقليدا لدى الإيديولوجيات الأنجلوسكسونية والتي كانت الوضعية المنطقية إحدى نتائجها الحالية ، هذه الفلسفة هي التي مهدت لظهور المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية المرتبطة بأسماء Frazer ، Tylor [1].

وكتب في فصل لاحق يقول :

« ونحن إذا كنا لا نعرف شيئاً عن الماضي الفلسفي أو عن العادات العقلية لكل من فريزر أو ليفي بريل أو ليفي ستروس ، فإنه ليس من المستحيل علينا معرفة ذلك عندما نفحص ما يقولونه عن الأسطورة أو عن الاستدلال لدى الشعوب التي يدرسونها : والمشكلة الآن هي أن نعرف ما إذا كانت قوانين ترابط الأفكار التي تكلم عنها الأول أو النسبية المنطقية التي بها الثاني أو البنائية عند لث ، نقول أن المشكلة هي أن نعرف ما إذا كانت كل هذه التفسيرات هي الأقرب إلى نفوس الأفراد في الشعوب المدروسة أو أنها على العكس أقرب نفوس هؤلاء . حثين ! »[2].

والفلسفة تستفيد بإنجازات علم النفس وعلم الإجتماع والأنثولوجيا وعلم :
فدراسة أصل الإنسان تلقى الضوء على النظرة الخاصة بمستقبل الإنسانية ، كما أن

(1) ., p. 81-

(2) d,. p. .

تحليل عمليات التغير الإجتماعي وتغير الثقافات والحضارات يحتل مكانا هاما في تكوين مفاهيم جديدة عن العالم . وإذا كانت التيارات الفلسفية المختلفة مثل المادية التاريخية والوجودية تصر على إنخراط الإنسان بواسطة العمل (البراكسيا) في الوسط الإجتماعي ، وإذا كانت دراسة الحرية أو وحدة الإنسانية قد جددت ... لإعتبارات جديدة قدمتها مقارنة المجتمعات والثقافات ، إذا كان كل هذا هكذا ، ورغم كل ذلك ، فإن البحث في علوم الإنسان المختلفة يميل الآن — في فرنسا — إلى الانفصال عن الفلسفة (١). فمن الواضح مثلا أن علماء النفس اليوم أكثر إستجابة للأنموذج الذي ... أمامهم العلوم المضبوطة والطبيعية أكثر من إستجابتهم لإمكانية إقامة علمهم على أسس فلسفية مأخوذة من فينومينولوجيا هسرل ... H ... . كما أن علماء الإجتماع الذين يسيرون على الخط الذي رسمه كارل ماركس يبدو أنهم يهتمون بمنهجه التحليلي أكثر من إهتمامهم بفلسفة التاريخ. وسنرى موقف ليفي ستروس في الأنثروبولوجيا ، وهو إن لم يؤد إلى رفض الفلسفة فإنه قد وضعها بين قوسين .

وينبغي إذا أردنا أن نعرف سبب هذا التحفظ نحو التفكير الفلسفي ، أن ندرك أن هذا التحفظ قد تولد عن ضرورة البحث ذاته . فهذا الأخير ... عن اليقين وبالتالي عن المنهج ... ى أثبت جدارة حقيقية . وهو لهذا ... عن الفلسفة (٢).

تصنيف علوم الانسان :

إن التصنيف الذي يتفق عليه معظم الباحثين في علوم الإنسان يجعلها تندرج

---

(1) VIET Jean, Les Sciences de l'homme en F... p. 78.
(2) Ibid., p. 78.

تحت أربع (١) هي :

(١) العلوم النوموتيتيقية Sciences nomothéti أى تلك التى تبحث عن إستخلاص « قوانين » ، بمعنى أنها تسعى للوصول إلى علاقات كمية وثابتة نسبيا ويمكن التعبير عنها فى صورة (وظائف) رياضية ؛ أو تسعى للوصول إلى شواهد عامة أو علاقات تنظيمية عن طريق تحليلات بنائية أو غير ذلك ما يمكن التعبير عنه بواسطة اللغة المتداولة أو بلغة رمزية . إن علم النفس بمعناه العلمى وعلم الإجتماع وعلم الإثنولوجيا وعلم اللغة وعلم الإقتصاد وعلم السكان هى بلا شك أمثلة لعلوم تبحث عن (قوانين) .

٢) العلوم ريخية وهى التى يتجه موضوعها نحو فهم مسيرة الحياة الإجتماعية خلال الزمن .

٣) العلوم نونية .

٤) العلوم الفلسفية .

وجدير بالذكر أن منظمة اليونسكو تعتبر علوم الفئة الأولى فقط (٢) هى الجديرة باسم « علوم الانسان » . وليس معنى هذا أنها هى فقط التى تهتم بالانسان وأنشطته المختلفة ، وإنما هى علوم الفئة الو . التى يمكن أن يطلق عليها لفظ « علوم » بالمعنى الذى .. فى العلوم المضبوطة .

الانثروبولوجيا إذن تدخل ضمن العلوم النوموتيتيقية ، وهى فى محاولتها لأن تحذو حذو العلوم المضبوطة يواجهها مايواجه سائر العلوم النوموتيتيقية من صعوبات فى المنهج .

(1) I ., p.

(2) Ibid. , p. .

صعوبة الم ... فى علوم الإنسان :

إذا كانت العلوم النوموتيتيقية يتجه مثلها الأعلى نحو العلوم الطبيعية ، فإنها بلاشك تفتقر إلى ما للعلوم الطبيعية من قدرة على التجريب والقياس وفصل المتغيرات . وإذا صح هذا بالنسبة لمعظم العلوم النوموتيتيقية فإنه ينطبق بالأحرى على علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا .

إن صعوبة الموضوعية فى علوم الانسان بوجه عام تنشأ بلاشك من أن هذه العلوم تعتمد على الإنسان تارة باعتباره موضوعا للدراسة وتارة أخرى باعتباره هو الشخص الذى يدرس . ورغم أن الإثنولوجيا تنفرد بين علوم الانسان فى أن الملاحظ ليس جزءاً من موضوع الدراسة إلا أن الباحث يدخل على المعطيات الموجودة فى المجتمع أدوات تصورية هى ضرورية لتفسير ... المعطيات .

ظهور ... ثروبولوجيا :

إن التركيب اللغوى لكلمة « انثروبولوجيا » يعنى أنها العلم الذى يدرس الانسان . ويرى ليفى ستروس أن « الأنثروبولوجيا هى نسق التفسير يضع فى الاعتبار النواحى الفيزيقية والفسيولوجية والسيكلوجية و ... جتماعية لكل أنواع السلوك » (١) .

ظهرت الانثروبولوجيا قبل ظهور علم ... جتماع وذلك بناء على رغبة الغربيين فى معرفة المجتمعات التى تعيش خارج ... ق عالمها المألوف (٢) . ومن

---

(1) ... - Stra ... : Introd ... n a L' " ... l ... e & Anthropol ... ", P. U. F. 1 ... , P. ... V.

(2) ... lfin ... , ... mots Cles de La Sociologie, ... vat, T ... 1972, p. 16.

العوامل التي عجلت بتقدم علم الأنثروبولوجيا مذهب التطور والتقدم التكنولوجي والدراسات التي أجريت عن عمر الأرض وما قبل ريخ ؟

ويمكن القول بأن الأنثروبولوجيا تنقسم إلى فروع أربعة (١):

١) الانثروبولوجيا الطبيعية : وهي تهتم بمسألة ظهور الإنسان ابتداء من الصور الحيوانية كما تهتم بالصفات البيولوجية جناس .

٢) الاثنولوجيا : وهي تسمى أيضا الانثروبولوجيا فية أو الاجتماعية . وهي تهتم بدراسة الجماعات الإنسانية ذات الثقافات القديمة والتي يمكن ملاحظتها مباشرة . وهي في هذا تفترق عن الأنثروبولوجيا الطبيعية لأن الباحث قد يضطر إلى أن يعيش مع الشعب المدروس ويصبح كأي فرد فيــه . وقد ظهرت الإثنولوجيا كعلم عندما تعذر على الغرب أن يسود العالم سياسيا (٢). لذا فإنه ابتداء من عام ١٩٢٠ على وجه التقريب ظهر إهتمام جديد بهذا العلم على أنه يساعد في تحديد العلاقة مع الشعوب المستعمرة وسمى بعلم الأنثروبولوجيا التطبيقية (٣).

٣) الإيكولوجيا : وهي العلم الذي يدرس العلاقة الانسان ككائن بيولوجي وبين البيئة الطبيعية .

٤) علم ا . Linguisti

(1) 'd, p. 17.

(2) nt p', "Lévi - ", (Psychothèque, éditions U 'tai), 1 0, p. .

(3) Golfin Jean, " mots - clés de la 'o 'e", p. 18.

وفي السنوات الاخيرة نرى علم الأنثروبولوجيا قد اتخذ لنفسه بعداً جديداً. فهو الآن يعني « نظرة ‌ نسان » Une Vision ‌ ‌ ' h أو مذهب متكامل ابتداء من فلسفة أو ‌ ة تدور معطياتها حول موضوع الانسان ، أي ظاهر ما يسميه جولفان Golfin J : الأنثروبولوجيا المذهبية Anthropol ‌ e doctri ‌ e (١). وعلى سبيل المثال نجد جان بول سارتر يرى في إقامة « أنثروبولوجيا فلسفية » السبيل الوحيد إلى فهم الإنسان وذلك لأن مناهج العلوم الطبيعية وعلم الاجتماع ‌ ى وشتى الدراسات الأنثروبولوجية للمعرفة ، يرى أنها جميعا تستخدم العقل التحليلي ، وأنها عاجزة تماما عن تحقيق هذا الهدف (٢).

وسنجد أيضا في هذا البحث أن ليفي ستروس رغم حرصه على أن ينشىء لأنثروبولوجيا علمية هي الأنثروبولوجيا ‌ ية إلا أن هذه الأخيرة قد تمخضت يمكن أن نسميه « ‌ أنثروبولوجية ».

معنى البنا :

يرى البعض أن ‌ البنـــائية « يعني ا ن » في الإستعمال ‌ لم ، ‌ جديدة في الحياة مثل كلمة « ماركسية » وكلمة « وجودية ».

أما دائرة معارف لاروس (٤) ‌ أوردت أن ‌ ية ليست مذهبا ‌ أنها

(1) Ibid., p. 18.

(٢) ‌ كتور زكريا ابراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة . (مكتبة مصر ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٦٨).

‌) ‌ E ‌ und : Lévi ‌ , Seghers, Paris, 1 ‌ 0, P.

(4) V ‌ : S ‌ e ‌ in ‌ ro ‌ cy ‌ p ‌ t ‌ A a Z, 1 ‌ .

ليحسى منتجا وإنما هي إتجاه عام للبحث في العديد من العلوم الإنسانية يهدف إلى الظواهر الإنسانية بردها إلى كل منتظم ... ble Org ويتفق كلير اماد Andre Clanimbard مع ما أوردته دائرة معارف. لاتعرس ، ويرى أن البنائية ليست نظرية فلسفية بمعنى الكلمة وإنما هي تيار فكري معاصر موجود لدى فلاسفة مثل فوكوه ...chel Foucault صاحب « الكلمات والأشياء »، ولاكان La... صاحب « كتابات » « Ecrits ».

والبنائية ظهرت أصلاً عند علماء اللغة كتيار على مهد له إنتشار المنطق الرمزي ونظرية المجاميع الرياضية . والبناء عند علماء اللغة هو . ترتيب العناصر المعدة لتشغيل الكل .

ولتوضيح معنى البناء أورد كلير أمبار المثال الآتي :

« وإن تحليل بناء السيارة لا يعني تكسيرها أو تفتيتها إلى قطع صغيرة ، و يعني تمييز عناصر المحرك بعضها عن البعض ، وكذلك نفعل نفس الشيء مع .. أجزاء جسم السيارة لنعرف إستخدام كل عنصر . وذلك لأن السيارة وسيلة للانتقال أي الاتصال . و ... الوظيفة هي التي تسيطر على ترابط جميع العناصر المكونة للكل أي البناء »

وينبغي أن نذكر بأن ... هي أيضا وسيلة إتصال . و ... ية أو الوظيفة هي التي ... العضوى ».

Cette finalité, cette «fonction» commande sa structure.

(١) ميشيل فوكوه . هو فيلسوف وعالم فرنسي (١٩٢٦-). وقد خصصنا له بحثاً مستفيضاً بعنوان « البنيوية بين العلم و ... سفة عند ميشيل فوكوه »، نشرته دار ... . أما جاك ... ن فهو طبيب ... فرنسي (١٩٠١-). ربما يفسر ...

فعلم اللغة يهدف إذن إلى الكشف عن العناصر الأساسية أى التى تسمح للبناء بأن يمارس وظيفته »(1).

والبنائية تظهر أيضا كتيار على عند ليفى ستروس صاحب الأنثروبولوجيا البنائية. وهو يعتبر سيد الإتجاه البنائى فى فرنسا الآن . وسنخصص الفصل ... لث والرابع من هذا الكتاب لمناقشة أهم خصائص الإتجاه البنائى عنده .

غير أننا قبل أن نعرض لحقة المنهج البنائى (أو البنيوى) فى تحليل الظواهر ينبغى أن نتعرف أولا على الصعوبات التى واجهت الباحثين قبل ليفى ستروس بسبب قصور المنهج العلمى لديهم ، وموقف ليفى ستروس نفسه من هذه الصعوبات ، ثم التكوين العلمى الخاص الذى ألهم ليفى ستروس بهذه الرؤية الجريئة ، وهى الموضوعات التى سنعرض لها فى الفصل القادم .

(1) bard, ct in. cti re grandes phil phies, Privat, Toulo , 1 , P. .

الفصل الثانى

«المشه الإثنولوجية وجرأة الحل . ليفى ستروس»

ويشمل :

(١) الإتجاه ريعلى رن .

(٢) الإتجاه الوظيفى .

(٣) ليفى ستروس وعلومه الأثيرة (الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسى) .

(٤) علم ا .

المشكلة الانثولوجية وجرأة الحل عند ليفي ستروس

إن الدراسة فى الحقل الاجتماعى تتطلب ملاحظة مستمرة ودقيقة للمؤسسات الاجتماعية ونظم الأخلاق والمعتقدات والفنون التقنية لمجتمع معين . وهذا هو دور الاثنوجرافيا باعتبارها علم وصفى . أما الانثولوجيا فانها تمثل خطوة نحو التركيب Synth . ولكن كيف يكون هذا التركيب ؟ إن مشكلة الإنثولوجيا تنحصر فى هذه . وإذا كانت مرة الاجتماعية أ حظة ، كانت يستطيع الإنثوجرافى أن يعطى لها وصفا مفصلا ، وأن يحلل علاقتها بالأخلاق والمعتقدات والنظام الاجتماعى للشعب المدروس ، فإن الانثولوجى ، ابتداء من المعطيات يلاحظ أن هذه مرة الاجتماعية تحكمها قوانين عديدة .

وإذا كان البحث العلمى يهدف إلى رد هذه الكثرة العددية إلى الو فما العمل إذن ؟

ظهر اتجاهان لحل خارج فرنسا هما : الاتجاه ريخى المقارن ، و الوظيفى .

جاه التاريخى المقارن :

ساد هذا الاتجاه فى النصف فى من القرن سع عشر عند أمثال تايلور Ty (١٨٣٢ - ١٩١٧) نجليزى وفرانزبوس F مريكى (٨ ١ - ١٩٤٢) . ويقرر هذا الاتجاه أن الحضارة الغربية هى التعبير الأكثر تقدما لتطور الجماعات نسانية ، أما ا عات البدائية فهى تمثل مراحل سابقة

التطور [1] . ولذا فهو ـ • عن العنصر البدائى ثم يكون قانون تبعى التطور

مراحل التطور ـ أى أنه ـ ، L'ne Loi génétique d ' évoluti

لكى يفهم نظام تتابع النظم الاجتماعية .

والمشكلة هنا أن نحدد محك أو معيار التطور الذى يجب أن نتمسك به .

أهى درجة التنشئة الاجتماعية le degré de Socialisat ،

أو حالة الفن التقنى L'état des techniques ، أو كيـة قة المتوفرة

فى كل مجتمع ونسبتها إلى عدد أفراد هـذا المجتمع . . . ألخ . أن البحث عن هذه

المعايير يجعلنا أمام عدد لا محدود من القوائم المتغايره [2] فضلا عن أن التاريخ

ـ المعطيات . والقول بأن ثقافة ما يمكن أن ترد الى مرحلة من مراحل تطور

ثقافة أخرى هو مجرد افتراض لا يمكن التدليل على صدقه ، كما أنه مزج ريخ

بفلسفة التاريخ لا تصمد أمام النقد ، فضلا عن أنه إغفال لفردية وذاتية الثقافات .

وعن عيب الاتجاه نحو التفسير التاريخى يقول ليفى ستروس [3] : « إن تعدد

الصور الاجتماعية منتشرة فى ا ن على نحو مايراه الاثنولوجى ، يجعها تظهر

وكأنها نسق غير متصل الحلقات . لذا ، فقد ظن أنه بفضل البعد الزمنى (أى عامل

الزمن) يمكن للتاريخ أن يضمن عدم أنفصال هـذه الحلقات ، كما أنه يضمن

الانتقال من حلقة لأخرى بطريقة متصلة » . ويلاحظ ليفى ستروس أيضا أن

(1) LEVI - STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale», n, 1 , P. 6.

(2) I . , P. 6 .

(3) VI -STRAUSS Claude, «La pensée Sauvage» Plon, 1 2, p.

هـذا التفسير يرتكب خطأ منهجيا . إذ أنه ابتداء من تشابه بين بعض عناصر الثقافات المختلفة يستنتج تطابقا بين هـذه الثقافات ككل . ولهذا فهو علاوة على أشكاله على خطأ منطقي ، فانه مع ذلك تكذبه الوقائع (١) .

وعلى سبيل المثال فقد أمكن لهـذا الاتجاه - بالتجريد - أن يعـزل بعض عناصر ثقافية مختلفة ليرى فيها علاقات تقارب أو تغاير مطرد تماما كما يفعل عالم الحفريات فيما يختص بتطور الانواع الحية . فتايلور Tylor يعتبر القوس والسهم والفأس أجناسا (كان السهم على هيئة كذا فى ثقافة معينة ثم تطور إلى كذا فى ثقافة ... الخ .) .

ويرد ليفى ستروس (٢) بأنه إذا صح الاتجاه ... فيما يختص بعلاقة التكاثر البيولوجية لأن الحصان يلد حصانا مثلا ، فإنه على العكس نجد أن الفأس لا تلد فأسا . إذ التشابه بين أداتين أو تقاربهما الشديد يخفى دائما وجود عدم الاتصال بينهما رغم أن عدم الانصال موجود أصلا لأن الاداة لا يمكن أن يتولد منهـا أداة أخرى ، فـكلاهما يتولد عن نسق من التمثلات Un ... de représentations . هكذا كان استعمال الشوكة ... كل فى أوربا ، واستعمالها فى بولينيزيا لنفس الغرض فى وجبات خاصة بطقوس معينة .

أما المدرسة الانتشارية l'école diffusi... i... فانها هى الاخرى تتبع طريقة المقارنة والتاريخ . وإذا أخذنا مثال الفن الذى ... لنساء ال... vo ... Ca... فى البرازيل بالرسم على أجسادهن ، فاننا نجد تشابها كبيرا بين هـذا الفن وغيره

(1) LEVI-S... AU... Claude, «Race et Histoire», Un... , ...s, 1952, P, 252.
(...) ...VI-S... AU... , «Anthropologie Structurale», P. 7.

فى مجتمعات أخرى فى الصين القديمة والـ Maori فى زيلانده الجديدة ، وبدائى ما قبل التاريخ فى بعض مناطق سيبيريا . كيف يمكن تفسير هذا التشابه بين ثقافات تتباعد فى الزمان والمكان ؟ إن أسهل التفسيرات هو افتراض انتشار هذا الفن عن طريق الاتصال واستعارة عناصر الثقافة ، ثم محاولة إثبات حدوث هذا الاتصال عن طريق التاريخ . غير أن التاريخ يظل افتراضيا وإيديولوجيا (١) وإذا سئل فإنه يجيب بالنفى (٢)

ويستطرد ليفى ستروس :

« إن ما يجعل هذه الدراسات مخيبة للآمال ، أنها لا تشير إلى دور العمليات الشعورية واللاشعورية ، والتى تترجم إلى تجارب واقعية فردية أو جماعية وتؤدى إلى اكتساب نظم اجتماعية معينة إما عن طريق الاختراع أو بوحى من نظم سابقة أو عن طريق إستعارتها من الخارج . إن هذا البحث يبدو لنا من أهم أهداف الإثنوجرافى والمؤرخ »(٣) .

وقد حاول فرانزبوس أن يضع شروطاً ضرورية لمشروعية الأبحاث رعية ، منها أن تكون قاصرة على منطقة صغيرة ذات حدود معروفة ، وألا تمتد المقارنة إلى خارج المساحة المختارة كموضوع للدارسة (٤) . ولكن حيث أنه يقرر أن ريخ يجب أن يفسر كيف تطورت الأشياء إلى ما هى عليه ، فإن حث سيواجه بعدم إمكانية إعادة تركيب الأحداث التار[illegible] للمجتمعات

(1) Ibid ., P. 8.
(2) Ibid. , P. 273.
(3) Ibid. ,P. 9.
(4) Ibid. , P. 10.

التي يدرسها » (1). وعندئذ ، سترد الإثنولوجيا إلى مجرد تاريخ غير جدير باسمه ، وذلك بسبب غياب الوثائق المكتوبة أو العينية» (2). «

وأمام فشل الاتجاه التاريخي كان لابد من اللجوء إلى طرق أخرى للتفسير . وظهر الاتجاه الوظيفي . وهو اتجاه وصفي لاينظر إلى مجتمع بدائي معين على أنه يمثل مرحلة على طريق التطور وإنما ككل متكامل يشمل مجموعة وظائف دينية واقتصادية وأسرية تجتمع كلها في تنظيم هو بمثابة نسق المجتمع ذاته .

وارتبط الاتجاه الوظيفي بأسماء مالينوسكي (١٨٨٤ — ١٩٤٢) ورادكليف براون (١٨٨١ — ١٩٥٥) ، وكانا يرفضان اللجوء ريخ ، وكرسا جهودهما للتحليل الآني l'analyse synchronique لعناصر الثقافة المختلفة في مجتمع معين وفي الزمن الحاضر (عادات ، ات ، مؤسسات ، تكنولوجيا) وذلك للبحث عن وظائفها في الحياة الاجتماعية للشعب المدروس وهنا يمتنع التركيب الاثنولوجي (3) .

synth ethnologique devient impossible

فن مجتمع لآخر ، تنتقل من نسق ثقافي لآخر ، ومن نمط القرابة تنتقل نمط آخر مختلف دون أن تتمكن من اكتشاف مبدأ مفسر يسمح بفهم هذا ختلاف أو التشابه . ورادكليف براون تتمركز أبحاثه حول فكرة أن الوظائف الاجتماعية تنتج عن حاجات بيولوجية فردية وجماعية ويطلق عليها

(1) Ibid., P. 12.

(2) Ibid.. P. 15.

(3) MIL T Louis, Le Structurali . ychothèque », (tions Uni tai 1970). P. .

بعد ذلك فى المجتمع لفظ مؤسسات institutions (١). المجتمعات إذن هى كائنات بيولوجية أولا وقبل كل شيء، أو على الأقل فإن تشابها حقيقيا وذا دلالة يوجد بين البناء العضوى والبناء الاجتماعى (٢). وعلى الباحث أن يدرس عناصر البناء الاجتماعى، الكشف عن تفاعلاتها الداخلية التى تكون نسقا، ثم يستنتج القوانين الوظيفية لمجتمع أو مجتمعات معينة ينتقل منها بعد ذلك إلى تعميمات عن طبيعة المجتمعات الإنسانية مع ملاحظة أن هذه التعميمات قد استقرئت ابتداء من حالات فردية، وهى تستند فى غياب معطيات المقارنة على افتراض طبيعة انسانية واحدة وعامة.

يرى ليفى ستروس أن تصور هذا الاتجاه يرجع إلى عدم الاتصال la discontinuité. فالتاريخ مستبعد، وأيضا المقارنة، والباحث هنا لا يرتقى دوره عن دور الإثنوجرافى(٣). وحيث أن الاتجاه الوظيفى يرى تماثلا بين البناء الاجتماعى والبناء العضوى، لذا فهو مفهوم طبيعى naturaliste يرد «القرابة» إلى نوع من المورفولوجيا (علم دراسة شكل الكائنات) والفسيولوجيا الوصفية، بدلا من الارتقاء بها إلى نظرية الاتصال

théorie la m cation.

وقد أصر رادكليف براون ومالينوسكى على أن الروابط البيولوجية هى مصدر ونموذج لكل نظم الروابط العائلية (٤) وحيث أن الوظيفيين يخلطون

(1) G Laro cyclpédique. «Supplément» de A a Z 1 .(Voir S turalisme), P. 814.

(2) «On al cture», Journal of the Royal Anthropology Institute, 1 , Vol. 70, P. 6.

(3) LEVI-STRAUSS ude, «Anthropologie Structu ,P. 17.

(4) Ibid. P. .

بين البناء الإجتماعي وبين العلاقات الاجتماعية ، لذا فإن أبحاثهم لا تخرج عن التجريبية e pi .

ولما كانوا يقتصرون على المعاش le vécu ويستبعدون شعور ، فإنهم لذلك يظلون على السطح . أما ليفي ستروس فإنه سيثبت أن الحقيقة الاجتماعية أبعد من ذلك .

وبعد هذا النقد الذى أثبت عدم قدرة هذين الاتجاهين الكلاسيكيين فى العثور على حل للشكلة الانتولوجية يجدر بنا أن نشير إلى ما كان عليه الوضع بالنسبة لهذه المشكلة داخل فرنسا .

كانت المشكلة كا ها ميرلوبونتى (١) تتلخص فى أن المدرسة الفرنسية بعد دوركيم وليفى بريل كان ينقصها العبور إلى الآخرين l'accès a l'autre رغم أن هذا هو نفسه تعريف الانثروبولوجية . فالانثروبولوجيا الاجتماعية على يد دوركايم كانت تهدف إلى دراسة الظواهر الاجتماعية « كأشياء » . وهى فى محاولاتها التحديد اختلط الجانب الاجتماعى بالجانب النفسى . وهنا . التسليم بأن يكون الوجدان aff vité مبدأ التفسير وهو الجانب الأكثر غموضاً فى الانسان ، أى هو يستعصى على التفسير (٢) . أما ليفى بريل فقد كان مفهوم العقلية « قبل منطقية » عنده يعنى وضع الشعوب البدائية فى موقف جامد من الصعب تخطيه .

وعلى ذ فقد كانت ثروبولوجيا تطابق بين أفكارنا وبين الواقع أو

(1) M LEAU- NTY . Maurice : Eloge de la philosophie (Idées, Gallimard, 1), P. 147.

(2) PIAGET Jean, Structuralisme, «Que sais-je » P. .

أنها ترى في هذا الواقع حاجزاً لا يمكن إجتيازه . وبدأ الأنثروبولوجي و له يحوم حول الموضوع كلاحظ من الدرجة الأولى رغم أن هذا العلم كان ـ التوغل في الموضوع والاتصال به . وكان السؤال الملح الذي يفرض نفسه في هذا الصدد هو : كيف نفهم الآخرين دون أن يقعوا فريسة لمفاهيمنا ودون أن يكون ذلك على حساب منطقنا نحن (١) ؟

إن مارسيل موس (٢) يعتبر بحق أول من اتصل بالموضوع وتوغل فيه ، فتحولت هرة الاجتماعية عنده من مجرد واقع مادي إلى نسق من الرموز أو شبكة من القيم الرمزية التي ترتد إلى الأعماق السحيقة للإنسان والتي بفضلها كان احترام موس للفرد وللمجتمع ولتعدد الثقافات دون حواجز تفصل الواحدة عن الأخرى (٣) . ولذا فقد كان ، مقاله عن الهدية « sur le Don » هو بمثابة « نون الجديد للقرن العشرين » (٤) ، كما كانت أبحاثه هي التمهيد الحقيقي لجسارة ليفي ستروس الذي سوف يفتح طريقا جديدا ثروبولوجيا الحديثة تحت إسم الأنثربوولوجيا البنائية . مستعينا في ذلك بعلومه الأثيرية الثلاثة (٥) وسائرا على نهج علم اللغة كأنموذج علمي .

ليفي ـ تروس والعلوم الأثيرة له :

ولد ليفي ستروس سنة ١٩٠٨ في بلجيكا وكان والده رساماً . درس في

(1) LEAU- NTY Maurice, op. cit., P. 147.

(٢) عالم اجتماع وأنثروبولوجيا ، فرنسي (١٨٧٢ - ١٩٥٠)

(3) M U- TY Ma , op. cit., P. 147-1

(4) Novum Organum. - .Introduction de l' de . cit., P. XXXVII.

(٥) الماركسية والجيولوجيا و يل النفسي .

كلية الحقوق بجامعة باريس وحصل على ليسانس فى الفلسفة . اشتغل بالتدريس من سنة ١٩٢٢ إلى سنة ١٩٢٤ ؛ وفى سنة ١٩٢٤ عين أستاذا لعلم الاجتماع بجامعة ساوبولو بالبرازيل ومكث بها حتى سنة ١٩٣٧ . وقام بدراسة ميدانية فى داخل البرازيل لم تتعد ثلاثة أشهر(١). وظهرت باكورة كتاباته عام١٩٣٦ بمقال من خمس وأربعين عن التنظيم الاجتماعى لهنود بوروورو roro . ومن سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٣٩ تنازل عن منصبه فى جامعة ساوبولو وحصل على منحه من الحكومة الفرنسية لمواصلة دراساته الميدانية داخل البرازيل . فى سنة ١٩٣٩ وسنة ١٩٤٠ يؤدى الخدمة العسكرية فى فرنسا . فى سنة ١٩٤١ يحتل منصبا فى مدرسة البحوث الاجتماعيـــة بنيويورك . ومن سنة ١٩٤٦ إلى سنة ١٩٤٨ عين مستشاراً ثقافيا لفرنسا فى الولايات المتحدة الأمريكية . فى سنة ١٩٤٨ عين مديراً لمعمل الأ بولوجيا الاجتماعية بجامعة باريس . ومنذ سنة ١٩٥٩ يحتل ليفى ستروس كرسى الأنثروبولوجيا الاجتماعية بكلية فرنسا Collège de France . وفى سنة ١٩٦٨ حصل ليفى ستروس على الميدالية الذهبية من المركز القومى للبحث ى وهى أعلى ميدالية علمية فى فرنسا . ولا ينبغى أن ننسى أن ليفى ستروس كان موسيقيا موهوبا .

وقد كان يحلو لليفى ستروس أن يتحدث فى كتاباته عن « العلوم الاثيرية ته » ، والاشارة هنا كانت إلى الجيولوجيا ونظرية التحليل النفسى والماركسية. وقد كان لهذه العلوم الفضل فى الإيحاء لليفى ستروس بمبادىء هامـــة فى المنهج ، اعترف بها فى كتاب « الآ الحزينة » « Tristes Tropiques » .

(1) CH E und, «Levi-Strauss», (Maitres M es, S H S, Paris, 1970), P. 15.

الجيولوجيا :

ليس غريبا أن وضعت الجيولوجيا وهى من علوم الطبيعة إلى جانب التحليل النفسى والماركسية وهى علوم إنسانية . فإلى جانب تأثره بالجيولوجيا لأن فضوله قد دفعه إليها منذ الصغر(١) ، نجد أنها بما تفرض من ضرورة البحث فى أغوار الماضى السحيق للحفريات والصخور مع عدم الاقتصار على مجرد ا حظة السطحية، قد أوحت لصاحب الأنثروبولوجيا البنائية بمبدأين أساسيين فى المنهج :

(١) أن الملاحظة يجب أن ترتبط بتحليل عميق لحالة واحدة معطاة و ة . بعكس المنهج المقارن الذى يقوم على مضاعفة الملاحظة لكى تقسع عدة الاستقرائية التى ينطلق منها الإنثولوجى إلى القانون العام .

يقرر ليفى ستروس (٢) أنه فى عام ١٩٣٥ قام بجمع أربعمائة من الأشكال التى يرسمها نساء الـ Caduevo (وهم من هنود البرازيل) على أجسادهن ووجوههن ولاحظ . . . شديد أنه لا يوجد منها شكلان متشابهان ، كما لاحظ أنه ليس من السهل أن نحلل « الديكور » بسبب عدم انسجامه هر . غير أن عدم الانسجام هذا يخفى وراءه انسجاما واقعيا على الرغم من . و . ليفى ستروس . أن قراءة هذه الأشكال والرسوم يمكن أن تفصح عن معنى لو أننا اكتشفنا المجرى ى يدور حوله هذا الانسجام الواقعى ، وعندئذ فإن نفس الأنموذج للفسر يطبق على الحالات المتعددة .

. . . . .

(1) VI-STRAUSS ude, «Tristes Tropiq », Plon, 1955, P. 42.
) VI-STRAUSS Claude, «Anthropol ie Structurale», P. .
(3) Ibid., p. 277.

(٠) من خصائص الجيولوجيا التى بهرت بها ليفى ستروس وأثرت بعمق فى تصوره للتاريخ هو أن البحث الجيولوجى فى أغوار الماضى السحيق للصخور والحفريات والذى يمتد إلى أزمنة وعصور جيولوجية سحيقة تتضاءل أمامه فكرة الزمن على مستوى حياة الانسان.

يقول ليفى ستروس: «إن التعدد الحى للحظة يقرب ويخلد العصور»
diversité vivante de l'instant juxtapose et perpétue les

•

فالمتأمل لصخور يرجع تكوينها لحقبة زمنية معينة وإلى جوارهـا بعض الحفريات التى تشير إلى فترات زمنية أخرى وأيضا بعض النباتات المختلفة التى اختار كل منها نوع الصخرة التى ينمو عليها، إن التأمل لكل هذا فى نفس الوقت يعيش فى آن واحد كل العصور، أو أن الآنية فى هـذه الحالة تشمل وتحتوى تمايز الحقب التاريخية La synchronie enveloppe la diachronie أو قل يختلط الزمان بالمكان L'espace et le temps se confondent (1).
ويغتبط ليفى ستروس لهذا الجانب الاستاتيكى للجيولوجيا حيث الأحداث وقد ثبتها المكان الذى يستوعبها فى داخله، يصنفها. ويضع لها الترتيب الذى يمكن من قراءتها آنيا. L' ce range les évé ents en un ordre synchroniquement »
وبهذا الصدد يصرح ليفى ستروس:

«أشعر بأنى مغمور بمعقولية كثيفة، حيث تتجاوب وتصافح الأزمنـة والأمكنة» (٢). وقد انعكس هذا فى مجال البحث الانثولوجى، فقد عرف عن

(1) LEVI- AUSS Claude, «Tristes Tropiq , Plon, 1955, p. 43.
(2) Ibid., p. 43.

ليفي ستروس أن « إحساسه بالزمن هو احساس جيولوجي » timent «
temps chez Lévi-Strauss est géologique »

« فالزمن سلسلة حلقاتها البشر ، تعبر القرون ، وهي هنا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبدا »(1) . وكان الهدف من هـــذا التصور هو دحض آراء أصحاب المذاهب التاريخية والتطورية ، فكما أن الطبيعة لا تحتوي على صخور أقل مرتبة من أخرى لأنها متخلفة في القدم ، كذلك لا يمكن تصور عقلية « سابقة على المنطق » أو « قبل تاريخية » في مرتبة أدنى . « فتفكير الفطرة » يقدم نسقا يحقق الانسجام بين الآنية وبين تتابع الزمن ، كما أن ليفي ستروس يذكر دائما بأن « بناءات التفكير البدائي تظل حاضرة في أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التي توجد بها في أفكار أولئك الذين ينتمون إلى مجتمعات بدون تاريخ »(2) .

وفي البحث عن معقولية أكيدة ، بعيدة عن عرض الزمن ، ومنزهة عن أي تدخل تية ، اكتشف ليفي ستروس ضالته في علمه الأثيري الثاني : نظرية التحليل النفسي .

نظرية التحليل النفسي :

إن أهم ما تعلمه ليفي ستروس من نظرية التحليل النفسي هو إدخال اللاشعور الذي هو بمثابة حجر الزاوية في أبحاثه . والحقيقة أن شعور في تحوله إلى الأنثروبولوجيا لونه الفرويدي (إذ لا علاقة له بدوافع غريزية) ، ويصبح

(1) MENA Jean-Marie, «Le requiem structuraliste», in Esprit, Mars 1 , P. 693.

(2) LEA Edmund, «Levi-Strauss», P.

كثيراً كما يلاحظ ريكير Paul Ricoeur (١). كما نعلم ليفي ستروس كذلك بين نظريات التحليل النفسي أن التقابل بين المعقول واللامعقول Rationnel et irrati l بين المنطقي والوجداني Intellectuel et affectif بين العقل والوجداني والسابق على المنطق Logique et prélogique ، تقول أنه نعلم أن التقابل بين هذه الألفاظ وأمثالها لم يعد له نفس المعنى . وقد كشفت له أبحاث فرويد عن أن تلك المتضادات o tions ليست في الحقيقة كذلك . فالعمليات التي يظن أنها الأكثر بعداً عن العقل ، والسلوك الذي يظهر وكأنه نشأ عن الهوى ، والظواهر « اللامنطقية » ، هي نفسها الأكثر مغزى . وهكذا يكتشف ليفي ستروس في قلب المعقول ذاته au sein du rationnel مقولة أخرى أكثر أهمية وأكثر خصوبة هي مقولة المغزى catégorie du signifiant . يقول عنها أنها « أعلى مراتب المعقول رغم أن أساتذتنا لا يكادون ينطقون منها الاسم » .

كما يكتشف أن التقابل التقليدي بين المعقول واللامعقول rationnel & irraticnnel لا معنى له . ذلك لأن العمليات التي تظهر وكأنها أقل معقولية هي في الحقيقة الأكثر مغزى les plus signifiantes أي أن ليفي ستروس اكتشف ما هو أكثر معقولية داخل اللامعقول ذاته (٢) .

الماركسية :

تعلم ليفي ستروس من أثيرته الثالثة ، الماركسية ، أن يقرأ الواقع reel إبتداء

(1) RICOEUR Paul, «Structure et herméneutique», in Esprit, Nov. 1963, P. 600.

(2) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», P. .

من محتو ـ هي يرفض الشعور . «فالشعور هو العدو المستتر لعلوم الإنسان»(١).

أما الواقع المسموح بدراسته هنا فهو واقع تخلص من شوائب المحسوس ، وتحول إلى موضوع للعلم . لذا فإن تركيب النماذج يصبح هو البحث الأساسي للانتولوجي .

ويرى ليفي ستروس أن الماركسية قد انتهجت نفس طريق الجيولوجيا ونظرية التحليل النفسي . «فقد اتفق الثلاثة على أن الفهم هو عبارة عن رد حقيقة إلى أخرى ، كما أنها تتفق جميعا على أن الواقع الحقيقي ليس أبدا الأكثر ظهورا ، وأن الحقيقي يختبيء بطبيعته . وفي جميع الحالات كانت المشكلة التي تفرض نفسها واحدة ، هي في العلاقة بين المحسوس والمعقول ، كما كان الهدف واحد هو خلق نوع من العقلانية الفوقية Une sorte de super-rationalisme . يجعل الحسي يتوائم مع العقلي دون أن ـ ي بخصائصه »(٢) . إن هذا النص له أهمية خاصة ، إنه يبشر بمنهج ليفي ستروس كله . فكل كلمة فيه لها وزنها الخاص ، ونحن هنا في قلب المنهج البنائي .

علم La Li isti

إن من يستعرض السياق الذي انبثقت عنه جرأة ليفي ستروس ، وما ـ الجيولوجيا و ركسية و ـ النفسي للنهج البنائي وما أوحت به من مبادىء منهجية ، عليه أيضا أن يشير إلى فضل علم ا ـ في هذا المجال خصوصا وأن ليفي

(1) «L' ennemie te sciences de l'homme» Voir : S in :

ꞏa tères scientifiq dans les discipli ales et h nes » in Aletheia no. du 4 Mai 19 , P. 1 .

(2) VI-STRAUSS, «Tristes Tropiq », P. 62.

ستروس كان تلميذا لمدرسة براج فى علم اللغة البنائى . وقد تكرر ذكر أسماء جاكوبسون Jakobson وتروبتسكوى Troubetskoy ـ وهما من أ ب هذه المدرسة ـ فى مؤلفه « الأنثروبولوجيا البنائية » . كما كان ليفى ستروس زميلا لـ تروبتسكوى Troubetskoy بمدرسة البحوث الإجتماعية بنيويورك قبيل نهاية الحرب لمية الثانية .

وبوجه عام يمكن القول بأن العلوم الإنسانية ، فى صورتها الحالية ، مدينة بفضل تجددها لعلم اللغة العام Linguistique générale ، ذلك العلم الذى تصدى فى مطلع هذا القرن لعلم اللغه التاريخى La Linguistique historique لأن هذا الأخير لم يبحث عن ماهية اللغة كعامل رئيسى فى الاتصال Communication ، واكتفى بالبحث عن أصل اللغات وتطورها ومقارنتها ببعضها (١) .

ويرجع أهمية علم اللغة البنائى إلى أن جميع الأبحاث الخاصة بتنظيم الجماعات الانسانية قد تصدت للغة كحقيقة أساسية . ذلك أنه إذا صح أن كل مجتمع يمارس بداخله علاقات تبادل échange ، فان تبادل الإشارات اللغوية هو أكثر العلاقات عمومية ، حتى أن ما عداها من علاقات التبادل مثل تبادل النساء والتبادل الاقتصادى وتبادل الفساء ، جميعا لابد أ تترجم مباشرة أو بطريق غير مباشر إلى تبادل لغوى . ولذا كان هذا الأخير بمثابة خل المفضل لكل دراسة اجتماعية (٢) .

(1) nd Laro Encyclop:dique, «Suppl:ment» de A a Z, 1968, P. 814

(2) Ibid., P. 814.

وقد حقق علم اللغة تقدما كبيرا بالنسبة لسائر العلوم الاجتماعية لانه الوحيد الذى استطاع أن يكون لنفسه منهجا وضعيا مكنه من الوصول إلى طبيعة الظواهر الموضوعة للبحث . وهو باستخلاص اللغة La Langue من الكلام La parole استطاع أن يعطى لنفسه موضوعا للدراسة الداخلية étude int ، وهى دراسة لاتهتم الا بعلاقات الاشارات الصوتية rapports des Sig فى نسق لايهتم الا بتنظيمه الخاص به . ويمكننا أن .. هـذه الدراسة بأنها دراسة حالة أو باطنة للموضوع étude imma- nente de l'objet . وقد انبهر ليفى ستروس من قول أحد علماء ا .. هو دى سوسير Ferdinand de Saussure : «رغم أن وجود الاشياء يسبق فكرتنا عنها ، إلا أنه يمكن القول بأن تصوراتنا هى التى تخلق الأشياء » (١) وهـذا القول الافتراضى لدى سوسير Saussure يصبح قاطعا وملزما لدى ليفى ستروس حيث يقول: « إن تفسير الظواهر يبدأ فقط عندما نتوصل إلى تركيب الموضوع Constituer l'objet » (٢) ونحن نجـد تلخيصا لمنهج علم اللغة كما يفهمه Troubetskoy فى مقال كتبه ليفى ستروس سنة ١٩٤٥ بعنوان « التحليل البنائى فى علم اللغة والانثروبولوجيا » ظهر فى مجلة world ونشر بعد ذلك فى كتاب « الانثروبولوجيا البنائية » تحت عنوان « .. والقرابة » ونحن نرى أنه من الضرورى أن نتعرض لهذا التلخيص لمنهج علم اللغة ، لا لأنه يشير فقط إلى منهج مطابق لمنهج الانثروبولوجيا البنائية بل لأن فيه تبريراً لاستخدام أصطلاحات علم اللغة فى الانثروبولوجيا البنائية سيأتى بيانه فى الفصل القادم .

(1) F. Saussure : Cours de linguistique general, p. (Voir Millet, Structuralisme, P. 53).

(2) LEVI-STRAUSS, « La Pensée Sauvage », Plon, 1 2, P. 331.

يرى Troubeskoy أن منهج علم اللغة يقوم على الأسس الآتية :

١) موضوع علم اللغة هو الانتقال من دراسة الظواهر اللغوية الشعورية إلى (بشأنها التحتى) اللاشعورى . وينص منهج علم ا ‥ على أن الإشارة اللغوية linguistique le si ليست وسيطا محايدا بين الشيء والتعبير منه ، بل إنها تنشيء علاقة بين مدلول Signifié (هو مايريده المتحدث أو الرسالة المراد تبليغها) وبين دال Signifiant (هو الوسيلة الصوتية الشفهية أو المحررة كتابة والتى يجب أن يمتلكها نفس هذا المتحدث لكى يكون مفهوما لمستمعيه) . وبعبارة أخرى فإن موضوع علم اللغة هو نسق الرموز système de Si الذى ينشأ عن حتمية الاتصال بين فئتى الدال والمدلول على اعتبار أن فئة الدال تكون صوتية sonore أما فئة المدلول فهى تكون تصورية conceptuel (١) .

٢) يرفض منهج علم اللغة أعتبار الألفاظ es t كوحدات مستقلة entités indépendantes ، ويجعل التحليل قاصرا على العلاقات بين الألفاظ . فتعريف اللفظ فى علم اللغة لايكون بنسبته إلى مدلول ، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة . (وسنرى فى الفصل القادم أن الأنثروبولوجيا البنائية كذلك لاتفسر هرة إلابعلاقتها بالكل الذى يحتويها) . والتفسير هنا يكون تفسيرا فارقا . La uification est differen le أى بتمييز اللفظ أو مرة بعلاقته بألفاظ أخرى أو ظواهر أخرى داخل النسق(٢) .

(1) LA OIX J : «Pano de la Phi phie Francaise oontemporaine»,' (P.U.F. 1), P: 216.
(2) Ibid., P. 216.

٣) اللغة هي نسق لابد أن تمر من خلاله كل الرسائل التي يريد المتحدث أن يوصلها إلى الآخرين، وبالتالي فإن كل الرسائل التي تمر من خلاله ينبغي أن تتبع قوانين هـــذا النسق.

٤) إن هدف علم اللغة هو البحث عن هذه القوانين العامة وتعريفها حتى يصل إلى الخصائص العامة للغة بطريقة استنباطية.

وكان ليفي ستروس يرى أن «الأنثروبولوجيا بتآزرها مع علم اللغة يمكنها أن تشترك معه في علم واسع للاتصال Communication» (١) ومعنى هذا أنها لايشتركان فقط في نفس المنهج بل ونفس الموضوع أيضا «فإذا كان منع الاتصال بالمحارم والزواج الخارجي يتميزان بأن لها وظيفة واحدة هي خلق رابطة اتصال بين البشر والارتقاء به إلى تنظيم اجتماعي بدلا من مجرد تنظيم بيولوجي في حالة عدم وجود رابطة الاتصال، فينبغي الاعتراف بأن علماء اللغة والاجتماعيين لايطبقون فقط نفس المنهج بل إنهم يدرسون نفس الموضوع ... لأن الزواج الخارجي واللغة لهما نفس الوظيفة الأساسية وهي الاتصال بالآخرين والتكامل الاجتماعي» (٢).

غير أننا، عندما ننتقل من الزواج إلى اللغة فإننا ننتقل من اتصال بطيء إلى اتصال سريع. والاختلاف هنا سهل التفسير: ففي الزواج نجد أن موضوع

(1) L I-STRAUSS : « Introduction de l, oeuvre de Mauss», P. LI.

(2) VI-S TRA : «Les Structures élémentaires de la parenté» (P.U. F., 1949), p. 565.

الإتصال وأداته هما من نفس الطبيعة (النساء والرجال) ، أما فى اللغة فالفرق ظاهر بين الشخص المتحدث وبين الكلمات » (١) .

ولقد يفهم مما تقدم أن قواعد الزواج وأنساق القرابة تعد لغة ، على اعتبار أنها مجموعة من العمليات تهدف إلى ضمان نوع من الاتصال بين الأفراد وبين الجماعات (٢) . غير أن ليفى ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة ، وإنما يردها إلى شروط التفكير الرمزى . أما « أساس التفكير الرمزى فهو البناء اللاشعورى للنفس الإنسانية »(٣) ، ويلاحظ أن « ظهور التفكير الرمزى هو الذى يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية » (٤) .

مما تقدم فى هذا الفصل يتضح لنا أن ليفى ستروس بعد أن أثبت قصور المناهج التقليدية فى معالجة المسائل الانثروبولوجية ، فإن جرأته تتلخص فى تطبيق منهج علم ا... على دراسة الموضوعات الأنثروبولوجية وسنبين فى الفصل ... ثم كيف استفاد ليفى ستروس من المنهج مع الاحتفاظ بأصالته التى جعلت البعض يرى فيه الحجة الأولى فى الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالانجليزية .

(1) VI-STRAU : «Anthropologie structurale», p. 327.
(2) Id., P. .
(3) I-S AU : «Introduction a l'oeuvre de », P. VII.
(4) Id., P. VII.

الفصل الثالث

الانثروبولوجيا البنائية عند ليفي ستروس وخصائصها

ويشمل :

(١) تعريف البنائية .
(٢) فكرة البناء .
(٣) فكرة الأنموذج .
(٤) الطبيعة والثقافة .
(٥) نظم القرابة .
(٦) ظاهرة الطوطم (الطوطمية)
(٧) تفكير الفطرة .
(٨) منطق الأسطورة .
(٩) اللاشعور .
(١٠) طريقة تحليل الاسطورة .

الأنثروبولوجيا البنائية

عند ليفي ستروس وخصائصها

تمهيد :

يتجه الأ د كليا إلى ليفي ستروس باعتبار أنه سيد الإتجاه البنائي في فرنسا الآن (١) . ورغم ظهور البنائية على يد علماء ا كما سبق أن قدمنا ، أي رغم السبق الذى علماء اللغة فى الاتجاه للنهج ق ، إلا أن كتاب ، فى الحزينة ، الذى ظهر سنة ١٩٥٥ يعتبر — فى نظر الباحثين — بداية لظهور البنائية على مسرح الفكر .

وفى الحقيقة ، لقد ظهرت جسارة الانثروبولوجيا البنائية فى الاجابة عن هذا السؤال : لماذا كانت الحياة الاجتماعية على الصورة التى هى عليها ؟ ولقد أجابت الانثروبولوجيا البنائية ، وإن هذه الصورة هى . ضرورية التركيب شعورى للإنسان ، كما أنها تعبير عن هذا التركيب شعورى ، (٢) .

ولاشك أن الإجابة التى إلى التركيب شعورى للإنسان تفترض تفسيرا للظواهر لايعتمد على الجانب المرئى منها وإنما . على تركيب الموضوع المدروس . ولذا يمكننا أن نصف الدراسة بأنها دراسة حالة للموضوع وفيها يفترض العالم استقلال الموضوع بالنسبة لملابساته التاريخية والجغرافية

(1) LA OIX Jean : .Pano a de la philosophie Fran contemporai , P. 216.

(2) GOLFIN Jean, . mots-clés de la ologie, (Privat. Toulouse, 1972), p. 1

أو الوجودية existentiel . وهنا يظهر لنا المصدر الذى أخذت عنه محاجة ليفى ستروس تجاه التفسيرات التاريخية ، كما يتبين لنا لماذا كان الإثنولوجى الذى يتبع وجهة النظر هذه يشعر بأنه أكثر حرية فى دراسته للمجتمعات البدائية لأنه لايتقيد بالزمن .

: ثم

إن القول بأن المعرفة يجب أن تنصب أساسا على الدراسة ا الموضوع ، هذا القول يفترض أيضا أن الدراسة كافية ، وأن الموضوع ينطوى على معقولية ذاتية ومستقلة .

.F t possède une in igibilité intrinsèque et autonome.

إن الموضوع فى هذه الحالة يتضمن فى ذاته تفسير طبيعته وأسلوب قيامه بوظيفته son fonctionnement وهو فى هذه الحالة أيضا إنما يعرض كنسق système أى ككل ، حيث تكون الأجزاء مترابطة فيما بينها ، وتكون الألفاظ معرفة بعلاقاتها بحيث أن تغير أى عنصر من العناصر يستتبع تغيرا فى العناصر الأخرى . وفى هذه الحالة فان تحليل هذا النسق يعطينا تفسيرا لأسلوب قيامه بوظيفته l'explication de son fonctionnement عندما نكتشف الأنموذج الذى هذا النسق ، وعندما يدخل هذا الأنموذج ضمن مجموعة أكثر اتساعا ، تكون معرفة بالقانون الذى يسمح بالانتقال من أنموذج إلى آخر ، عندئذ نصل إلى بناء هذا الموضوع .

objet.

غير أن ا . الأولوية للدراسة الحالة لابد أن يتضمن حتما النتائج الآتية :

١) أنه يستبعد أى تدخل ور (أى الذاتية) . ذلك لأن الواقع الموضوعى لايعرف سوى مه ص به . وهذا النظام لكى يعطى تفسيرا لذاته يجب أن

يكون مفهوما ليس فقط كنسق système ، ولكن أيضا كبناء stru ،
ذلك لأن هذا الأخير فقط هو الذى يظهر نون الداخل للنسق .

٢) هذا البناء structure لايتصل بالواقع الحسى . وإذا كان البحث العلمى يبدأ بملاحظة الواقع ثم بتكوين نماذج وأخيرا يحلل بناء هذه النماذج ، فإن ليفى ستروس يهاجم بشدة التأويلات الخاطئة العديدة فى هذا الموضوع والتى توحد بين البناء cture وبين العلاقات الاجتماعية ales relatiohs' ذلك لأن هذه الاخيرة هى فى نظره بمثابة المادة الخام . البناء إذن ليس أبداً هو الواقع الحسى ، إنه منه بمثابة عقل صورى يعمل على الواقع qui épuise le réel⁽¹⁾ وفى هذا يقول ليفى ستروس فى « النىء والمطبوخ »: إما أن التحليل البنائى ينجح فى تصفية كل الخصائص الملونة للموضوع ، وإما أن نفقد الحق فى تطبيقه على أى من هذه الخصائص »⁽²⁾ .

٣) حيث أن هرة تفسر ببنائها ، إذن طبيعة القوانين التى تحددها لابد وأن تكون لاشعورية . ذلك لأن صرح المذهب البنائى قد ينهار تماماً إذا تدخل الشعور . فالشعور ربما يدخل فى التفسير مبدأ متسامياً يهدم الحال الصارم لترتيب الظواهر Un principe dant la rigoureuse immanence de l'ordre phénomènes. بناء هرة إذن هو التفسير المطلوب لهذه هرة لأنه هو فقط الذى يجيب عن لماذا وكيف . لماذا ، عندما يكشف عن الوظيفة الاجتماعية للنظام وكيف عندما يظهر قوانينه .

---

(1) MILLET Louis : « Le structuralisme», p. 56.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le cru et le cuit», Plon, Paris, 1964, p. 155.

وهنا نجد أن جرأة ليفى ستروس تخرجنا من التورط المنهجى الذى قادتنا إليه التفسيرات السابقة . وبذلك يتغلب التحليل البنائى على التفسيرات التاريخية الظنية وأيضا على المقومات السطحية التى أوردها المذهب الوظيفى fonctionnalisme . والفضل فى ذلك إلى ما يتيحه المذهب البنائى من فهم لقواعد السلوك الاجتماعى بعد أن يكشف عن المنطق الذى تسير به هذه القواعد .

وفى فصل بعنوان « البناء والدراسات الاجتماعية »(1) يميز جان بياجيه بين بنائية ليفى ستروس الأصيلة لأنهـا منهجية structuralisme authentique parce que méth que وبين ما يسميه البنائيـة الكلية أو العامـة structuralisme glo ويقول إذا كان البناء هو نسق من المتغيرات ويحتوى على قوانينه الخاصة به ككل ، وأيضا له قوانين تضمن تنظيمه الداخلى autorégl ، إذا كان هذا هو البناء ، فان كل الأبحاث الخاصة بالمجتمع مهما تعددت صورها تؤدى إلى بنائيات des structuralisnes خصوصا وأن الوحدات الاجتماعية les ensembles sociaux بالديناميكية وبالتالى مليئة بمتغيرات وأن التنظيم الداخلى لهذه الوحدات autorégiage متضمن فى القواعد والضغوط الاجتماعية . وهذا النوع من البنائية هو ما يسميه بياجيه بنائية كلية ، وهى تنظر إلى نسق العلاقات والتفاعلات الاجتماعية مرة(المرئية) باعتبارها كافية بنفسها ، بينما نجد البنائية المنهجية عند ليفى ستروس . يعن تفسير هذا النسق فى بناء مستتر cture sous-jacente يسمح بتفسير استنباطى ، وذلك بتكوين نماذج منطقية رياضية co-mathématique .

وفى هذه الحالة فإن البناء لا يدخل فى نطاق راهر الملاحظة أى للمدركة

(1) PIAGE TJean : «Le Structuralisme», p.

المدروسة لدى أفراد الجماعة ، لا شعوريا ، بل يظل les faits et bles

(وليفي ستروس يصر على هذا التفسير) . البناء الإجتماعى فى الحالة ينبغى

أن يركب استنباطيا كما هو الحال بالنسبة للدلية فى الفيزياء ، وهو لا يمكن أن

يلاحظ كظاهرة فى المجتمع . ويجدر الاشارة إلى أن هذه النقطة الأخيرة لا يوافق

عليها الانجلوسكسون إذ هم لا يتحدثون عن بناءات إلا بخصوص علاقات

وتفاعلات يمكن ملاحظتها .

ومن كل ما تقدم يتضح لنا أن البناء عند ليفي ستروس يقلل من قيمة الأصل Elle dévalorise la genèse كما يقلل أيضا من أهمية التاريخ والوظيفة ونشاط الموضوع l'activité du sujet ، وكل هذا من شأنه أن يدخلنا فى صراع مع اتجاهات الفكر الجدلى سنخصص له فصلا منفرداً فى هذا البحث .

إن المنهج التركيبي عند ليفي ستروس والذى يعتبر تجسيداً للإعتقاد كل بثبات للطبيعة البشرية هو منهج استنباطى بدرجة لم يسبق لها مثيل فى علم الإنسانى حيى . وقد توصل ليفي ستروس إلى وجود نشاط عقلى لا يمكن لخصاصه أن تكون انعكاسا للتنظيم الفعلى القائم فى المجتمع (١) . وهو هنا يرفض . نب الاجتماعى أى أسبقية على الجانب العقلى (٢) . وهذا هو أول المبادىء بناسية لهذه البنائية التى تبحث وراء العلاقات المحسوسة عن بناء مستتر . وقد كان الدافع إلى وجهة النظر هذه - كما يقول ليفي ستروس (٣) - هو جهلنا المستمر بأصول المعتقدات والعادات ومن ناحية أخرى فإن العادات تظهر كمعايير خارجية قبل

---

(1) VI-STRAUSS :.Le Totémisme aujourd, hui, (P.U.F.,1), P, 1

(2) Ibid., P, 1 ,

(3) :, P, 101,

أن يتولد عنها عواطف داخلية . وهذه المعايير تحتم ظهـــور العواطف الفردية وأيضا الظروف التي يجب أن تظهر فيها . كما أن هذه المعايير تتصل بالبناءات التي
ـ با . ت . Pe n .

وليفي ستروس لا يلغي التاريخ ، ولكن التاريخ إذا أدخل تغيرات فسنكون أمام بناءات تاريخية diachroniques غير أنها لا تؤثر على الجانب العقلي عند الإنسان .

يقول ليفي ستروس في كتاب « تفكير الفطرة » (١) : « التاريخ ضروري لفحص تكامل العناصر في أي بناء إنساني أو غير إنساني ، غير أن البحث عن المعقولية لا يؤدي إلى التاريخ كنقطة وصول ، بل إن التاريخ هو الذي يستخدم كنقطة بدء في أي بحث عن المعقولية ، ولكن بشرط التخلص منه بعد ذلك » .

وجدير بالذكر أيضا أن ليفي ستروس يتحول عن المذهب الترابطي iationnisme . يقول في كتاب « الطوطمية اليوم » (٢) : « إن منطق التضاد opposition والتداعي corrélation والتضمن inclusion وعدم التضمن ex ion والتوافق compatibilité وعدم التوافق incompatibilité ، هذا المنطق ، هو الذي يفسر قوانين الترابط وليس العكس » .

وبعد هـــذا العرض التمهيدي السريع للمبادئ الأساسية التي تقوم عليها الأنثروبولوجيا البنائية نبدأ بشرح المفاهيم الهامة التي اشتملتها الدراسة . وهي مفاهيم تتصل بمعنى البناء والأنموذج والطبيعة والثقافة . ثم نتعرض بعد ذلك

(1) LEVI-SARAUSS : «La Pensée sauvage», P. 347-3
(2) LEVI-STRAUSS : «Le Totémisme aujourd' hui», p. 1

لأمثلة موجزة للموضوعات الانثروبولوجية التى طبق عليها المنهج البنائى على اعتبار أنها محرة الوصل التى تؤدى بنا إلى النظرة الفلسفية التى لا تنفصم عن الاتجاه والتى سنتعرض لها فى القسم ني من هذا البحث .

- فكرة البناء (أو البنية) Structure :

إن هذا اللفظ هو من أكثر الاصطلاحات استعمالا فى علم الاجتماع وفى الانثروبولوجيا وهو أيضا من أكثرها غموضا (١) .

وبوجه عام يمكن القول بأن البناء هو صفة الظاهرة الاجتماعية باعتبارها مشتملة على نوع من م والمعقولية والاستقرار النسبى ، وإلا لتحول البحث العلمى إلى مجرد عبث لاموضوع له . والبناء حسب هذا المعنى يعنى مجموع العناصر المكونة بالضرورة لظاهرة معطاة حسب العلاقات الضرورية بين هذه صر . فالمجتمع السياسى لا يفهم إلا بأرض معينة وشعب وفئات وجماعات مختلفة ، وسلطة ، وثقافة الخ . وكل عنصر من هذه العناصر له أيضا بناؤه الخاص . فالسلطة لها علاقات بالأرض وبالشعب وبالجماعات ، وكلها لها بدورها علاقات بالسلطة . وهكذا نرى أن عناصر البناء هى من الواقع الملموس فى كل مرة .

وإذا فحصنا مجتمعا سياسيا معينا ، فإن هذه العناصر البنائية تظهر فى تنظيم هو الذى نطلق عليه لفظ النسق système . ففكرة النسق ليست مساوية إذن لفكرة البناء ، إذ هى تعنى فقط طريقة التنظيم manière d'or isation ، وحسب هذا السياق نجد أن ثبات واستمرار البناء ليس إلا نسبيا ، بمعنى أن صر التى تكونه والعلاقات المتبادلة بينها ليست ثابتة statique ؛ فتحت

(1) IFıNJ : op. eit, p. 137

تأثير عوامل عديدة داخلية وخارجية نجد أنه فى حركة دائبـة . فالأرض مثلا تاريخنفزيقيا ومتغيرة إنسانيا واجتماعيا بطرق عديدة . ولهذا كانت دراسة البناء ، حسب هذا المفهوم ديناميكية دائماً .

إذا كانت هذه هى النظرة العامة للبناء على أنه صفة ـرة الاجتماعية وعلى أنه ديناميكى دائما ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية تنظر للبناء على أنه مبدأ ـرة الاجتماعية ، مستتر ولا شعورى كما أنه يتصف بالثبات . والبنائية بذلك تهدف إلى تفسير الواقع المعاش .

ويبدو أن مارسيل موس كان قد مهد لنظرية البناءات اللاشعورية . ... كتب عنه ليفى ستروس فى مقدمته لكتاب « علم الاجتماع والانثروبولوجيا » يقول : يبدو أن موس فى « مقال عن الهـــدية » كان على ... من أن التبادل échang هو القاسم المشترك فى عدد كبير من النشاطات الاجتماعية التى تبدو غير متجانسة فيما بينها . غير أنه لم ير هـنا التبادل ضمن الظواهر (فى الواقع) . فالملاحظة الامبيريقية لا تمده « بالتبادل » وإنما فقط بالتزامات ثلاثة : ... وأخذ ورد «donner, voir, rendre» (1) ، ويستطرد ليفى ستروس فيقول : « إن النظرية بأكلها تتطلب وجود بناء .. ذلك لأنه إذا كانت ا ... بعة ضرورية ، وإذا لم تكن معطاة ، فينبغى إذن تركيبها (كيف ؟) يمكن افتراض قوة فى الأشياء تدفعها إلى أن تكون متبادلة . والصعوبة هنا هى : هل هذه القوة لها وجود موضوعى كخاصية فزيقية للأشياء المتبادلة ؟ بالطبع لا خصوصا وأن شياء المتبادلة ليست كلها فزيقية ، فنها مجاملات لفظية لها دور اجتماعى هو

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction a l'oeuvre de Marcel uss», P. XXXVII.

نفسه الصور الذى   به الأشياء المادية . يلبغى إذن تصور هذه القوة بطر. ذاتية .. (١) .

إن « التبادل »   .   هذا التصور هو بناء يصدر مباشرة عن الوظيفة الرمزية . والأفراد الذين يعيشون فى المجتمع لا يتحتم لديهم بالضرورة أى معرفة بمبدأ المقايضة الذى يحكم تصرفاتهم تماما كالشخص الذى يتكلم لغة معينة فإنه ليس بحاجة أن يمر أولا بتحليل لغوى للغته . وفى هذا المعنى يمكن القول بأن الأفراد فى المجتمع م ملك البناء أكثر من كونهم متملكون له .

ومن هنا نرى أن المقايضة تعطى مثالا للبناء باعتباره مبدأ   مرة ومبدأ مفسر لها فى نفس الوقت . ونحن هنا لا نتصل فقط بالموضوع وإنما نتعمق فيه أيضا ، فنعرف أن المقايضة كانت دائما هى المبدأ المنظم لإستخدام الآلات والمواد الغذائية والأشياء المصنوعة وصور السحر والتزين والرقص و صر الأسطورية ، تماما كما كانت النغمى المبدأ المنظم لإستخدام الصوتيات والمفردات والتركيبات اللغوية .

كما نلاحظ كذلك أن البناء لا يفسر ظاهرة أو مجموعة ظواهر فقط ، بل إنه يطبق على كل النتاج الحضارى للمجتمعات المدروسة . يقول ليفى ستروس : إذا كان • ط اللاشعورى النفس ينحصر فى فرض صور على مضمون ، وإذا كانت هذه الصور هى من ضروريات النفس الانسانية قديمة أو حديثة ، بدائية أو متحضرة - كما أثبته دراسة الوظيفة الرمزية fonction symbolique التى تظهر فى ا - إذا كان هذا هكذا فإنه يكفى الوصول إلى البناء اللاشعورى والمستتر

(1) Ibid., P. VIII.

لكل عادة أو تنظيم اجتماعي لكي نحصل على مبدأ في التفسير صالح لعادات وتنظيمات أخرى بشرط المضي بالتحليل إلى درجة بعيدة »(١).

وفي كتاب « الآفاق الحزينة » يحدثنا ليفي ستروس عن هذا النشاط اللاشعوري فيقول : « إن هذا النشاط اللاشعوري ليس فطريا . ولكنه نسق من التصورات يوحد بين البناءات التحتية والبناءات الفوقية »(٢) . ثم يقرر في كتاب « تفكير الفطرة » : « إن التصورات les sch conceptu:ls هي التي تحمل المادة والصورة ـ وهما مجردتان من أي وجود مستقل ـ تتكاملان في شكل بناءات أي موجودات محسوسة ومعقولة في نفس الوقت »(٣).

هم تتكون البناءات ؟

إن وجودها ليس صوريا كأن تكون نماذج نظمت من قبل أحد النظريين حسبا يرتئيه ، وذلك لأن لها وجودا خارجيا ، كما أنها بمثابة مصدر للعلاقات المرئية . والبناء يفقد أي قيمة للصدق بدون هذا التوافق مع الظواهر . والبناءات ليست ماهيات مفارقة للتجربة nces tra ndentales لأن ليفي ستروس ليس من أصحاب مذهب الظواهر بل هي صادرة عن العقل « l'intellect » أو عن النفس الإنسانية هويتها غير متغيرة identique a lui-meme ومن هنا كانت أسبقية هذه البناءات على الجانب الاجتماعي (٤) .

(1) LEVI:S A : «Anthropologie urale», p.
(2) VI-STRA : «Tristes Tropiques». p. .
(3) LEVI-SXRA : «La Pens e sauvage», p. 173.
(4) PIAGET Jean : «Le Structuralisme», p. ,

كيف توجد البناءات ؟

إن البناء ليس له مضمون أو محتوى متميز بل إنه هو نفسه المضمون الذى للسه كتنظيم منطقى يعتبر من أساسيات الواقع [1] . يقول لبفى ستروس : « إذا كان من الضرورى أن تنظيم المحتويات فى الصور ، فإنه من الضرورى أن نعرف أنه لا توجد صور أو محتويات بمعنى مطلق ، إذ كما هو الحال فى الرياضة نجد أن كل صورة هى مضمون بالنسبة للصور التى تحتويها ، وكل مضمون هو صورة بالنسبة لما ... . ويبقى أن نفهم كيف يمكن أن ننتقل من عمومية الصور هذه إلى وجود بناءات أحسن تعريفها لأنها أكثر تحديداً . إن البناءات الحقيقية لتظهر على أنها صور الصور formes des formes وتخضع لمعايير critères limitatifs » [2] .

ولكن كيف يمكن من أى صور أن اصـــل إلى بناءات ؟ المناطقة والرياضيون ـ بواسطة التجريد المتعمق ـ يستخرجون من تلك (البناءات من الصور) . يقول ميرلوبونتى أن أدوات العقل دية غير كافية الكشف عن هذه البناءات البالغة التعقيد والمتعددة الأبعاد . وهذا يحملنا إلى المناذج الرياضية بل ونحلم بجدول زمنى لبناءات القرابة يمكن مقارنته بجدول صر الكيميائية لمنديليف . وفى الواقع ne le r يوجد عملية تكوين عامة هى التى تحول الصور إلى بناءات وهى التى تضمن الانضباط

(1) LA OIX J : « orama de la phil phie F caise contemporaine », p. 217.
(2) PIAG XJean : op. cit., p. .
(3) M LEAU-PONTY Maurice : «Eloge de la phil phie», (Idées, imard, 1 5), p. 1 .

الذاتي autorégl . هـذه العملية هي عملية الموازنة de le p l'équilibration . ولنذكر أن كل صورة توازن تتضمن نسق من التغيرات الموجودة بالقـــوة transformations virtuelles . والتوازن الموجود بالوظائف المعرفية يشمل كل ماهو ضروري لفهم التصورات العملية. فهو يشمل :

أولا : نسق من المتغيرات المضبوطة .

ثانيا : انفتاح على الممكن une ouverture sur le possible .

أي أنه يشمل شرطي الانتقال من التكوين الزماني إلى الترابط الغير متصل بالزمن (١) . والمقصود بالتكوين الزماني هنا هو ظهور العادات والتقاليد في المجتمع مثلا ، مما يترتب عليه تركيب البناء الصالح للتفسير في أي زمان .

وقد أورد Leach (٢) ، مساهمة منه في شرح مفهوم البناء ومضمونه عند ليفي ستروس باعتبارهما شيء واحد ، مثالا مأخوذا من ألوان الطيف وبين أن البناء الطبيعي للعلاقات الموجودة بين ألوان الطيف هو نفس البنـــاء المنطقي ت الموجودة بين مدلولاتها الثقافية .

فإذا كان الطيف الشمسي الذي يمتد من الـ ... ي إلى الأحمر مارا بالأزرق والأخضر والأصفر يمثل كلا متصلا ، فإن المخ الإنساني يميز هنا "كلي إلى أجزاء" لدرجة أننا ندرك الأزرق والأخضر والأصفر والأحمر كما لو كانت ألوانا مختلفة أصلا . وإذا كان هناك إتصال طبيعي بين هذه الألوان فهو لأن كلا منها يعتبر ضد الآخر . فالأخضر ضد الأحمر كما هو ضد الأبيض والأسود والأزرق والأصفر . وإذا كان الأحمر هو رمز الخطر في جميع الثقافات ، فلأنه يرتبط (طبيعيا) بصورة الدم . فسائق السيارة يعلم أن الأحمر معناه قف ، كما أن الأخضر

(1) PIAGET Jean : op; cit., p. 94.
(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 31.

معناه تقدم . وإذا أردنا علامة بين بين فإننا نختار اللون الأصفر . وذلك لأن الأصفر يقع - فى الطيف الشمسي - فى منتصف الطريق بين الأخضر والأحمر .

وفى هذا المثال نجد أن ترتيب الألوان : (أخضر - أصفر - أحمر) هو نفسه ترتيب علامات : (تقدم - استعد - قف) .

إن نسق الألوان ونسق العلامات لهما نفس « البناء » ، الواحد يصدر من تحول الآخر . ولكن كيف نصل إلى هذا التحول transformation ؟ يتم ذلك حسب الخطوات التالية :

(أ) الطيف الشمسى يوجد فى الطبيعة فى صورة متصلة .

(ب) المخ الإنسانى يرى هذا الاتصال فى صورة أجزاء منفصلة .

(ج) المخ الانسانى يبحث بطبيعته عن تقابل ثنائى من نوع (+ / −) فيختار الازدواج (أخضر / أحمر) .

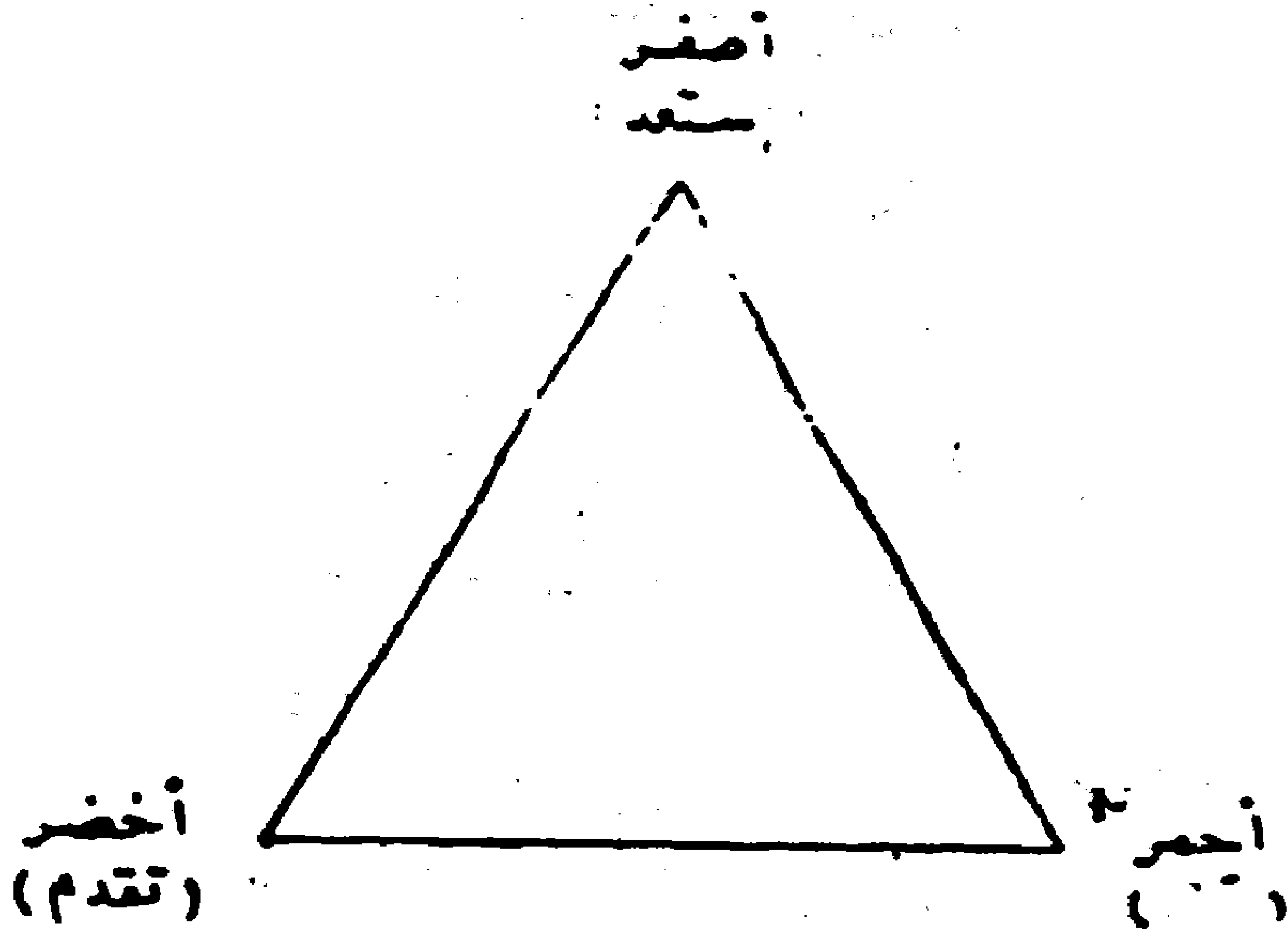
(د) عندما يتوصل المخ الإنسانى إلى هذا التقابل المتمركز بين ضدين فإنه لا يرتاح إلى صفة عدم الإتصال بينهما ولذا يبحث عن مركز وسط : (ليس + / ليس −) .

(ه) يرجع إذن إلى الاتصال الطبيعى الأصلى ويختار الأصفر كعلامة وسطى .

(و) إن النتاج الثقافى النهائى ، وهو العلامات الضوئية الثلاثة هى بمثابة تقليد مبسط لظاهرة الطيف الشمسى (وهى ظاهرة طبيعية) . ومن هنا نكتشف كيف أن علاقات معينة توجد فى الطبيعة يمكن أن يتولد عنها نتاج ثقافى يشمل نفس هذه العلاقات(1) ، كما يتبين لنا أن البناء الطبيعى للعلاقات الموجودة بين

(1) Ibid., p. 37.

ألوان الطيف هو نفس البناء المنطقي للعلاقات الموجودة بين مدلولاتها الثقافية كما يتضح من الشكل الآتي وهو يذكرنا بمثلث هيجل :



إن هذا المثال المفسر للنهج البنائي ، رغم أنه لم يظهر في كتابات ليفي ستروس ، إلا أنه يتفق مع ما ورد بكتاب « الطوطمية اليوم » من أن « الأنثروبولوجيا في دراساتها بالحقل الاجتماعي إنما تكشف عن تشابه في البناء بين التفكير الإنساني الممارس la pensée humaine en exercice وبين الموضوع الإنساني l'objet h ain الذي . عليه هذا التفكير . إن التكامل بين المضمون والصورة يعكس تكاملا أكثر أهمية : هو التكامل بين المنهج والواقع (١) ، وهو ما يعبر عنه بعض شراح ليفي ستروس بمشروع الإلتقاء الاثنوجرافي projet de coincidence ethnographique . ولكن ، هل كانت بناءات ليفي ستروس تتصف دائما بالثبات أم أن لها خصائص ديناميكية ؟

إن البناءات باعتبارها تكشف عن الجهاز الداخلي équ ment inte والحال ment i . ب الموضوعي l'objet ، فإنها تقوم على علاقات تقابل بين الأضداد . هذه العلاقات هي بمثابة صراع أو مبارزة duel تحتفظ بمعقوليتها طة والأساسية (٢) . وهذا يجعل البعض يعرف البناء عند ليفي ستروس على أنه

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Le Tot misme au rd'hui», p. 131.

(2) FAGES J. — B. : «Comprendre Lévi-Stra », (Privat, Toulouse, 1972) p.

اعتماد لفظين أو أكثر على بعضهما اعتمادا متبادلا (١) . وهذا يعنى أن المخ الإنسانى يبحث عن تقابل متمركز بين ضدين من نوع (+ / −) ثم أنه لا يرتاح إلى صفة عدم الاتصال بينهما ولذا يبحث عن مركز وسط (٢) . ومما يدعم وجهات النظر هذه هذا النص من كتاب « البناءات الاولية للقرابة » (٣) :

« ينبغى الاعتراف بأن الثنائية La dualité ، والتغاير l'alternance والتقابل opposition ، والسيمترية La symétrie ، سواء أكانت ظاهرة أو محتجبة فانها هى المعطيات الأساسية والمباشرة للحقيقة الاجتماعية . . . كأنها هى نقطة البدء لكل محاولة للتفسير » . ومعنى هذا أن الواقع الاجتماعى يفسره منطق ثنائى logique binaire .

ويعترف ليفى ستروس صراحة بديناميكية البناءات وبأن أنماطها المختلفة تؤثر فى بعضها البعض وذلك عندما يحدثنا عن بناءات التبعية structures de subordination وهى تنتج عن تصور للبناءات وأنماطها فى شكل هرمى يعلوه بناء البناءات أو ما يسميه هو « ترتيب الترتيب » " ordre des ordres ".

يقول فى كتاب « الانثروبولوجيا البنائية » :

« إن الأنثروبولوجى يكشف فى المجتمع عن مجموعة بناءات تنتمى إلى أنماط مختلفة . فنسق القرابة يعتبر وسيلة لتنظيم الافراد حسب قواعد معينة ، أما التنظيم الاجتماعى فإنه يأتى بقواعد أخرى ، وكذلك كان التسلسل الطبقى أو التفاوت الاقتصادى فإنه يمدنا أيضا بقواعده الخاصة به . وكل هذه البناءات المنظمة يمكن أن تنظم بشرط الكشف عن العلاقات التى تربطها وهى على أى حال تؤثر فى بعضها البعض » (٤) .

(1) Ibid., p. 39.
(2) LEACH Edmund : op. cit., p. 33.
(3) LEVI-STRAUSS : Structures Elémentaires de la Parenté, p. 175.
(4) Ibid., p. 347.

أما عن « ترتيب الترتيب » "ordre des ordres" ، فيبدو أن لبفى ستروس قد توصل اليه باعتباره قمة آنية super - synchronie تحكم التغيرات التى قد تطرأ على البناءات الديناميكية ، كما أن له قدرة خاصة على التفسير(١) .

وفى نهاية الفصل الخامس عشر من « الانثروبولوجيا البنائية » نجد أن لبفى ستروس يتعرض لمسألة البناءات من نمط المعاش d'ordre vécu والبناءات من النمط التصورى d'ordre concu . أما الأولى فهى على اتصال بالواقع الموضوعى ويمكن التعرض لها من الخارج . أما الثانية فهى فضلا عن أنها تعيننا فى فهم بناءات النوع الأول ، فإنها تكشف لنا الطريقة التى يحاول بها المجتمع أن يضمن الانسجام بين بناءاته فى كل منظم . والبناءات من النمط التصورى لا تتصل مباشرة بأى واقع موضوعى كما أنها لا تخضع فى تقييمها لأى تجربة وإنما يكون هذا التقييم بالاستعانة ببناءات النمط المعاش . وأخيراً فان البناءات من النمط التصورى تتعلق بمجالى الأسطورة والديانة(٢) .

الأنموذج :

وإذا انتقلنا من البناء إلى الأنموذج le m le فإننا نجد أن الأنموذج يفترض ضرورة معينة تنحصر فى تدخل العقل الإنسانى الذى يجرد لكى يفهم . وفى حالة العلوم الو . فان التجريد معناه أن يهمل بعض جوانب الواقع أى هو تبسيط الواقع بهدف معرفته . إن الواقع المبسط على هذا النحو هو الذى يحمل إسم الأنموذج ، وهو يعتبر أداة للمعرفة .

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. .
(2) LEVI-STRAUSS : «Anthrop ie struct », p. .

وفى شرح العلاقة بين التجريب وتركيب النماذج عند ليفى ستروس يقول باديو Badiou : « إذا كان الجانب النظرى البحت أو الرياضى من الفيزياء هو فيها بمثابة علم النحو فى اللغة ، وإذا كان هذا الجانب النظرى يكون عك الحقيقة فيه هو الاتساق المنطقى la consistance ، فإن التجريب يقتضى أن نعمل على نماذج ملموسة . والتجريب فى هذه الحالة يؤدى إلى تركيب نماذج »(١) .

والأنموذج عند ليفى ستروس مركب بواسطة النفس (٢) ، وهو « أنموذج بنائى ، أى خطة منطقية Schème logique يركبها الباحث إبتداء من الوقائع الملاحظة ويتولد عنها البناءات » (٣) .

غير أن ليفى ستروس يصرح فى كتاب الأنثروبولوجيا البنائية : « بأن الأبحاث البنائية تفقد قيمتها إذا لم تكن البناءات ممكنة الترجمة إلى نماذج »(٤) .

ونلاحظ هنا أننا أمام علاقة جدلية بين الأنموذج والبناء . فهما يتكاملان فى حركة جدلية دائرية صاعدة وهابطة : فهى صاعدة من التجربة إلى النماذج ثم إلى البناءات كما يفهم من النص الأول ، وهى هابطة من البناءات إلى النماذج المنغمسة فى الواقع التجريبى كما يشير بذلك النص الأخير(٥) . ونلاحظ هنا ظهور الإنتقاء الإثنوجرافى مرة أخرى . وهو تصور عام نجده دائما فى كتابات ليفى ستروس

(1) BADIOU Alain : «Le concept de modèle», Maspero, Paris, 1968, p. .

(2) FAGES J.-B. : op. cit., p. 56.

(3) Ibid., p. 56.

(4) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 311.

(5) SIMONIS Yvon : «Claude Levi-Strauss ou la «passion de l'inceste», Aubier-Montagne, 1968, p. 171-172.

وفى تفسيره الظواهر الإثنولوجية ويتلخص فى وجود اتصال دائم بين عناصر المنهج وعناصر الموضوع وأيضا بين المنهج والموضوع كما سبق أن رأينا فى موضع سابق . الأنموذج إذن هو خطة رائدة un schéma directeur فى البحث عن البناءات وفى اكتشافها . كما أنه فى نفس الوقت خطة لصياغة البناءات فى ألفاظ علمية(١) .

والأنموذج البنائى تنتظمه علاقات تكون انساق تضاد systèmes d'o sitions (وهو بهذا يقترب من نماذج الرياضيات الحديثة)(٢) . كما أن المنطق العلمى النماذج عليه أن يفسر المنطق اللاشعورى ، علما بأن المنطق ول والثانى يخضعان لنفس القوانين ولنفس التحليل (٣) . وخلاصة القول أن الأنموذج إجرائى دائما toujo opératoire ، ولا يجب أن يخلط بالواقع التجريبى ، وهو يقوم دائما إلى جانب النفس غير أنه مؤقت دائما toujours provisoire . وغير منتهى أبدا ais achevé n'est (٤) .

وإذا كان تركيب الأنموذج يفترض تجريده من الواقع لخدمة هدف مسبق هو البحث الذى يشرع فيه العالم والذى يعتبر ترجمة للغرض الذى يقوم عليه البحث ، فإن باديو ou: قد توصل إلى أن فكرة الأنموذج فى ميدان الأنثروبولوجيا تمثل غطاء أيديولوجيا لتصور الواقع من نوع منطقى رياضى يصعب معه إدخال

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 57.
(2) GOLFIN Jean : op. cit , p. 1 .
(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. .
(4) LFIN Jean : op. cit., p. .

براهين ليفي ستروس ضمن دائرة المعرفة العملية (١).

وعلى أي حال ، ومهما كان من طبيعة الأنموذج فانه لا يستطيع أن يستوعب الواقع الاجتماعي كله ، فالواقع الاجتماعي يمكن أن تتمخض عنه أبحاث عديدة ونماذج متعددة (٢).

بعد هذا العرض السريع لمفهوم البناء والأنموذج ، يجدر بنا ، من قبيل الاستعداد لمواجهة المشكلات الإثنولوجية التي تناولها ليفي ستروس ، أن نتعرض لشرح مفهوم الطبيعة والثقافة عنده .

الطبيعة و [illegible]ة :

إن الطبيعة والثقافة كانتا بمثابة الأرض المفضلة لأمزجة ليفي ستروس المتناقضة. فرغم حرصه على تجنب أي تأمل ميتافيزيقي إلا أنه يداعب الميتافيزيقا من حين لآخر . وقد كان موضوع الطبيعة والثقافة خير مثال لذلك . أما في و البناءات الأولية للقرابة ، فقد اقتصر مفهوم الطبيعة عند ليفي ستروس على أنها تعبر عن العمومية والتلقائية l'univ[illegible]ité et la spontanéité أما الثقافة فقد كان تصوره لها على أنها معبرة عن النسبية وعن التنظيم la relativité et la règle. فكل ما هو عام وتلقائي ينتسب إلى الطبيعة ، كما أنه في الحقل الاجتماعي نجد أن كل ما يتصف بالنسبية ويحتاج إلى قواعد تنظمه ينتسب إلى الثقافة (٣) . وفي المحاضرة الافتتاحية بالكوليج دي فرانس Collège de France (٥ يناير سنة ١٩٦٠)، يصرح ليفي ستروس بأن [illegible]ة هي ضرب من الأسرار .وسيأتي اليوم الذي يمكن

---

(1) BADICU Alain : op. cit., p. 9.
(2) GCLFIN Jean : op. cit., p. 139.
(3) FAGES J.-B. : op cit., p. 46.

فيه أن تدرس ... واهر الإجتماعية و « المسر » ...انى على المستوى البيولوجى كوظيفة من وظائف المخ (١) . وهنا تظهر الثقافة كنتاج للطبيعة . ولكن كيف يمكن الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة ؟

يجيب ليفى ستروس عن هـذا السؤال بقوله : « إن هذا الانتقال يعرف بما للإنسان من قدرة على النظر إلى العلاقات البيولوجية فى صورة أنساق تقابل : تقابل بين الرجال المتملكون والنساء المتملكات ، . . . تقابل داخل مجتمع النساء بين المتملكات وبين أخوة وأبناء المتملكين ، تقابل بين المجموعتين من الروابط : روابط النسب وروابط القرابة » (٢) . وعلى هذا يمكن القول إذن بأن أصل الثقافة يكمن فى المبادلة الجنسية ، أى فى هذه الظاهرة الانسانية البحتة التى تتلخص فى أن الرجل يصنع لنفسه رابطة قرابة مع رجل آخر وذلك عن طريق تبادل النساء (٣) .

وقد كان هدف ليفى ستروس هو أن يكتشف كيف أن علاقات معينة توجد فى ... يعة (حسبما يدركها المخ الانسانى) يمكن أن يتولد عنها نتاج ثقافى يشمل نفس ... العلاقات (٤) . ومنهج ليفى ستروس لايقوم مع ذلك على مقارنة ظواهر ثقافية بسيطة ، وهو لايبحث عن ... دات المتماثلة لشعوب

---

(1) Annuaire du Collège de France, is, 1 (voir Pages, op. cit., p. 46).

(2) LEVI-STRAUSS : Structures élémentaires de la parenté, p. 175.

(3) LEACH Edmund ; op. cit., p. 69.

(٤) نجد هنا مظهراً ... بق الإثنوجرافى .

مختلفة كما فعل فريزر (١) مثلا ، بل إن منهجه يقوم على مقارنة شبكات من العلاقات التى تربط مجموعات من السلوك الإنسانى . ففى مثال علامات المرور الذى سبق شرحه نجد أن التقابل بين الألوان والانتقال من لون لآخر هو الذى يحمل معنى ، فكل لون لامعنى له إلا بعلاقته بالألوان الأخرى . ولذا يمكن القول بأن التفسير هنا يكون بالتمايز . La signification est différentielle أى بتمييز ظاهرة بعلاقتها بظواهر أخرى داخل النسق ، وهو نفس منهج علم اللغة البنائى (٢) .

نظم القرابة :

وقد رأى ليفى ستروس فى نظم القرابة مواجهة درامية بين الطبيعة والثقافة . بين الطبيعة التى تطالب بالتقاء الجنسين ، وبين الثقافة التى تتدخل لكى تنظم هذا الإلتقاء . وكان ليفى ستروس يصرح فى كتاب « البناءات الاولية للقرابة » (٣) بأن كل ما هو عام Universel لدى الانسان يمكن إرجاعه إلى الطبيعة ويتميز بالتلقائية ، كما أن كل ما يخضع لإلزام القوانين الاجتماعية فإنه ينتسب إلى الثقافة ويتميز بالنسبية والجزئية . ونظهر مفارقة عجيبة ، وهى أن قاعدة اجتماعية (قانون اجتماعى) ، تنتسب إلى الثقافة وهى رغم ذلك تتصف بالعمومية Universalité (٤) هذه القاعدة هى : « منع الاتصال بالمحارم »

(١) عالم انثروبولوجى انجليزى (١٨٥٤ - ١٩٤١) .
(2) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Française contemporaine», P. 218.
(3) LEVI-STRAUSS : Structures élémentaires de la Parenté», P. 9.
(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 1 .

وقـد حاول ليفى ستروس فى كتاب Prohibition de l' in القرابة أن يثبت جدارة منهجه بأن يحل هـذه المسألة التى طالما تعثر أمامها الإثنولوجيون .

إن منع الاتصال بالمحارم لايمكن أن يفسر فى نطاق التقابل (طبيعة / ثقافة) . فالتفسير الطبيعى الذى نجده عند أمثال Westermarck الذى يتحدث عن نفور غريزى من الاتصال بالمحارم أو Morgan الذى يعتبر هذا المنع نتيجة لما قد ينجم من أضرار على النسل من جراء هذا الاتصال ، نقول إن هذا التفسير الطبيعى غير مقنع لسبب بسيط وهو أن الإثنوجرافى يكشف فى المجتمعات المدروسة عن درجات من القرابة ينطبق عليها المنع كما أنه يكشف عن أن نفس هذه الدرجات لاينطبق عليها المنع فى مجتمعات أخرى (١) .

أما التفسير الثقافى ، فانه ليس أكثر اقناعا ، إذ كيف يمكن أن يكون الاساس (والسبب) وراء ظاهرة عامة Universel ثقافات متنوعة وأسباب جزئية (٢) . إن منع الاتصال بالمحارم ليس طبيعيا ، كما أنه ليس ثقافيا ، وإنما هو فى مفترق الطرق بين الإثنين (٣) . ووظيفته فى المجتمع هى ضمان توزيع النساء لضمان استمرار وجود الجماعة . إن منع الاتصال بالمحارم إذن لم يوجد إلا لكى يضمن ويؤسس نوعا من التبادل ، مباشرة أو بطريق غير مباشر عاجلا أو آجلا (٤) .

(1) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté», P. 14, 15.
(2) Ibid., P. 23.
(3) CRESSANT Pierre «Lévi-Strauss», P. 40.
(4) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté», P. .

يقول ليفى ستروس : « إن المرأة التى ترفض لك ، هى ترفض لأنها لآخر . . . ففى الوقت الذى لا أسمح فيه لنفسى بالاقتراب من امرأة لأنها ستكون من . . رجل آخر ، سيكون هناك فى مكان ما رجل يتنازل عن امرأة لكى تكون بالتالى صالحة لى »(1) . إن هذا المنع هو الذى يضمن المقايضة ، كما أن ا يضمن الى نفس المنع .

يقول ليفى ستروس عن المقايضة échange : « إنها تتكون من مجموع من عمليات شعورية ولاشعورية تهدف إلى كسب ضمانات وإلى التزود ضد الصعاب على أرض الولاء أو المنافسة »(2) . وإذا كنا (فى فة) قد توصلنا إلى وظيفة « مبدأ منع الاتصال بالمحارم » ، فإننا (فى الطبيعة) سنتمكن من اكتشاف النسق la systéme . من الوظيفة إلى النسق . ولهذا فإننا مضطرون للإنتقال من المقايضة échan إلى المبادلة réciprocité باعتبار أنها هى الصورة العامة أو المبدأ الذى يضمن صفة العمومية ، ثم من المبادلة ننتقل إلى البناء شعورى . ويرى ليفى ستروس أن مبدأ المبادلة إنما يجد التطبيق المناسب فى التنظيم الثنائى Or tion dualiste : وفيه نجد أن أعضاء القبيلة أو القرية ينقسمون إلى قسمين تربطهما روابط ة : من عداء سافر إلى ألفة ومحبة . وعادة تكون مقايضة النساء بين هذين القسمين من المجتمع(3) . إن ليفى ستروس لا يعترف بهذا التنظيم ى كمؤسسة اجتماعية كما اعتاد الإثنولوجيون أن يسموه وإنما كتقنين Codification لمبدأ المبادلة Réciprocité . وكانت عادة الاثنولوجيين أن يفترضوا أولا وجود هذا التنظيم الثنائى ، ثم ابتداء من

(1) I , P. , 65.
(2) I , P. , 64.
(3) d., P. .

هذا التنظيم يستنتجون وجود زواج قائم على الاختيار من النصف الخالف . أما ليفي ستروس فإنه يعارض هذه التصورات التاريخية والمثالية ويؤكد أن هذا النوع من الزواج وجد أولا أما التنظيم الثاني فيهدف إلى أن يكيف له النظم الاجتماعية . وظاهر هنا أن الأولوية هي لعلاقة حالة un rapport immanent منظمة لها معقوليتها الداخلية sa rationalité interne دون أن يكون لهذه الأولوية أي وجود سابق في الزمن . ونحن هنا بصدد خصائص [illegible] حالة لا تعتمد على نية المشرع أو على أحداث التاريخ . إن هذا المنطق يختبىء في لاشعور بنائي .

إن « الخلفية لمطابية للتبادل Réciprocité » باعتبارها مبدأ عاماً للنفس إنما تفسر التبادل echange ، كما أن التبادل يفسر منع الاتصال بالمحارم . غير أن هذا المبدأ العام لا يتضح إلا بإرجاعه إلى قوى أو بناءات طبيعية «

.« forces » ou «structures naturelles »

يقول ليفي ستروس : « مهما اختلفت صور تطبيق مبدأ المبادلة ، فإنها تختلف في الدرجة وليس في النوع . ولكي نفهم ركيزتها العامة ، فلابد من الرجوع إلى البناءات الأساسية للنفس الإنسانية »(١)

ويشرح ليفي ستروس بناءات القرابة ، ويقرر أنها ثلاثة :

١ ـ ضرورة وجود القاعدة المنظمة .

٢ ـ مبدأ المبادلة la réciprocité ، على اعتبار أنه الصورة المباشرة التي بفضلها يزول التقابل بين الأنا والغير .

---

(1) Ibid., P. 88.

٣ - الصفة التركيبية للهدية n le caractère synthétique du .

على اعتبار أن إهداء شيء ذي قيمة يخلق نوعا من المشاركة بين صاحب الهدية والمهدى له ، كما أن عملية الإهداء ... صفة جديدة إلى الشيء المهدى (١) .

والآن ، وبعد أن بينا كيف أن التركيب اللاشعورى للنفس هو الذى يضمن ظهور المبادلة ويفسر ظهور المقايضة ، فإننا نلاحظ أن نفس التركيب اللاشعورى الذى أظهر المقايضة هو نفسه الذى أظهر اللغة ، خصوصا وأن الزواج الخارجى ex gamie واللغـــة لهما نفس الوظيفة الأساسية : وهى الاتصال بالآخرين التكامل بين الأنا والغير (٢) .

وعلم اللغة يشير إليه ليفى ستروس على اعتبـار أنه قرين للأنثروبولوجيا ويكون معها علما واسعا للاتصال Communication (٣) .

وفى كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يصرح ليفى ستروس بأن بناء القرابة يستند إلى ألفاظ أربعة (أخ ، أخت ، أب ، ابن) وهى ترتبط فيما بينها بازدواجى تقابل تضايفى . (أخ / أخت) ، (أب / ابن) .

d'ux coup d'op 'tions corrélatives (٤)

ومن هنا فإن نسق القرابة لا ينفصل عن اللغة بل هو لغة . « إنه لا يرد إلى روابط موضوعية للدم بين الأفراد ، وإنما يوجد فى ذهن الأفراد فقط » .

(1) I ., P. 1 .

(2) Ibid., P. 5..

(3) I- AUSS . «Introduction a l'oeuvre de de Mauss», p. XXXVI-XXXVII.

(4) LEVI-STRAUSS ; «Anthropologie structurale», P. 56.

وبهذا الصدد يذهب Yvon SIMONIS إلى أن ليفى ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة بل إنه يردها إلى شروط التفكير الرمزى [1].

وإذا كان تعريف اللفظ فى علم اللغة لا نكون بنسبته إلى مدلول (موضوع أو شيء خارجى)، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة، فإن الانثروبولوجيا البنائية كذلك لاتفسر ظاهرة إلا بعلاقتها بالكل الذى يحتويها، وهو نسق هذه الظاهرة. وعلى سبيل المثال نجد ظاهرة اثنولوجية تعثر أمامها الانثروبولوجيون السابقون على ليفى ستروس وهى المتعلقة بالخال(Avunculat). إذ لوحظ أن الخال فى الشعوب البدائية ذو أهمية خاصة بالنسبة لابن أخته. فهو أحيانا يكون موضع احترام وتقدير لدى البعض منها، وأحيانا يكون موضع ألفة مفرطة لدى البعض الآخر.

وقد كان موقف ليفى ستروس هو أن هذه العلاقة لا نفهم إن هى عزلت عن غيرها. إذ لابد أن ترد إلى نسق علاقات أخرى: فالخال ليس خالا إلا لأنه أخ للأم. كما أن العلاقة مع ابن الاخت ترد إلى علاقات أخرى فى ألفاظ خاصة مثل: علاقات الأب بالابن والأم بالابن والأب بالأخت. ونحن الآن أمام نسق يتحقق فى مجتمعات مختلفة وسط مجال من الاحتمالات المختلفة. ولذا فإن القرابة ليست علاقة ثنائية أو ثلاثية، وإنما هى تتضمن فكرة شاملة يفهم من خلالها مجموع الوقائع الاجتماعى الذى تقوم فيه علاقة القرابة بدور نشط.

وإذا كانت دراسات ليفى ستروس قد بينت أن صلات القرابة المختلفة ترد

(1) SIMONIS Yvon; «Lévi Strauss ou la «Passion de l'inceste», Aubier-Montagne, 1968, P. 31.

جميعها إلى منع الاتصال بالمحارم Prohibition de l'inceste كما سبق أن بينا ، فإن لنا الحق أن نتساءل : لماذا اختار مجتمع معين نسق معين للقرابة دون غيره ؟

يزعم أصحاب دائرة المعارف الفرنسية أن البنائية لم تجب عن هذا السؤال ، ومن ثم فإنهم يعتبرونها ثغرة فى بنائية ليفى ستروس قد لا تقلل من قيمتها خصوصا إذا اعتبرنا ما حققته من نتائج فى تفسير الأساطير (١).

غير أن هؤلاء قد فاتهم أن ليفى ستروس يعتبر اختلاف الثقافات كاختلاف اللغات (٢). و « أن الثقافة هى المجموع الانتوجرافى الذى يقدم ، من وجهة نظر منهجية ، وبالقياس إلى غيره (أو بالنسبة لغيره) ، فوارق ذات مغزى des écarts significatifs » (٣) . كما أن اختلاف الثقافات هو اختلاف سطحى يشبهه Niels Bohr باختلاف الطرق التى يمكن أن توصف بها التجربة الفيزيقية (٤).

من كل ما تقدم نجد أن ليفى ستروس ينظر إلى عادات الزواج ونظم القرابة على أنها لغة ، أى مجموعة عمليات Un ensemble d'opérations تهدف إلى أن تيسر نوعا من الاتصال بين الأفراد والجماعات ، كما أنه يهتم بتمييز ظاهرة

(1) Grand Larousse Encyclopédique : «Supplément», A a Z 1 , P. 814.

(٢) إن اللغة فى نظر علماء اللغة هى عبارة عن مجموع الفوارق المميزة des écarts différentiels بين الرموز الصوتية . كما أن الاختلاف بين اللغات يعتبرونه صادراً عن كيفية توزيع هذه الفوارق المميزة .

(3) LEVI-STRAUSS : «Anthrpologie structurale», P. 325.

(4) MERLEAU-PONTY ; «Eloge de la philosophie», P. 163.

بعلاقاتها بالظواهر الأخرى المشتركة معها فى نفس النسق . وليفى ستروس لا يشذ عن ذلك فى دراسته للطوطم .

ظاهرة الطوطمية : Le Totémisme

ظلت ظاهرة الطوطمية منلقة على نفسها ، ومستعصية عى كل تفسير إلى أن احتوتها البنائية فى نسق من الطبيعة والثقافة أعم وأشمل .

ويرى ليفى ستروس أن الظواهر الطوطمية ظلت غامضة لدى الانثولوجيين لأنها ظلت لديهم مستبعدة عن النسق البنائى التى هى جزء لا يتجزأ منه (١) . لقد كانت نظرتهم للطوطمية هى اقتطاع مشوة للواقع (٢) . Un mauvais découpage de la réalité . وقد استرعى انتباههم بعض الجوانب « اللا منطقية » ، فأقاموا وحدة « مصطنعة » تحت إسم « الطوطمية » ووحدوا تحت نفس التسمية بين ظاهرتين :

الأولى هى المطابقة identification بين كائنات انسانية وأخرى حيوانية أو نباتية .

والثانية تسمية الجماعات التى تربطها القرابة بألفاظ نباتية أو حيوانية (أسماء النباتات أو الحيوانات) .

ويرى ليفى ستروس أننا هنا بصدد ظاهرتين مختلفتين جدا . فالظاهرة الأولى قد يهتم لها الفنان كما أنها قد تدخل فى نطاق الديانة أو السحر ، أما الثانية فهى

(1) LEVI-STRAUSS ; « Le Totémisme aujourd'hui», P. 25.
(2) CRESSANT pierre. «Levi-Strauss», p.

طريقة بين مختلف الطرق لتسمية الجماعات . أما الطوطمية الموحدة مرتين فإنها لا توجد إلا فى ذهن الأنتولوجى فقط(١) .

ويرى لفى ستروس أن عالم الحيوان ، وعالم النبات إنما يوحيان للإنسان « بمنهج التفكير » ، كما أن البحث عن هذا المنهج واكتشاف « المولد المنطقى » « opérateur logique » لهذه « الطوطمية » ينبغى أن يكون هو الهدف من الدراسة (٢) .

إن المنهج التحليلى الذى يقترحه علينا لفى ستروس يتكون من :

١ - تعريف الظاهرة المدروسة كعلاقة بين لفظين حقيقيين .

٢ - عمل جدول العلاقات الممكنة بين هذين اللفظين . Tableau de permutations.

٣ - يصبح هذا الجدول موضوعا للتحليل ، وهنا تظهر صلات ضرورية ، يتضح منها أن الظاهرة الأمبيريقية موضوع الدراسة ليست سوى تركيب ممكن بين تركيباب أخرى ممكنة d'autres ... ible pa... Combinaison .

وتمشيا مع هذه الخطوات سنعرف الطوطمية على أنها علاقة بين الطبيعة وبين الثقافة .

ثم نختار عشوائيا أى ألفاظ تتصل بمفهوم كل من الثقافة والطبيعة ويوحى بها الفكر المجرد ويمكنها أن تميز أنماط وجود كل منها ...s d'existence ولا تسمح بالخلط بين المفهومين .

---

(1) LEVI-STRAUSS ; «Le Totémisme aujourd' hui», P. 14.
(2) Ibid., P. .18

فالطبيعة تشمل أصناف وآحاد — Catégories & Individus

والثقافة تشمل جماعات وأشخاص — Groupes & Personnes

وحيث أننا سبق أن افترضنا وجود علاقة بين الطبيعة والثقافة ، يمكننا إذن أن نربط بين الأصناف والجماعات والأشخاص من ناحية وبين الآحاد والجماعات والأشخاص من ناحية أخرى . فيظهر لنا أربع علاقات كما يتضح من الجدول الآتي :

الطبيعة	أصناف (١)	أصناف (٢)	آحاد (٣)	آحاد (٤)
الثقافة	جماعات (١)	أشخاص (٢)	أشخاص (٢)	جماعات (٤)

إن ما يسمى « طوطمية » يعطى فقط العلاقات ١ ، ٢ : أى علاقات الجماعات ثم الأشخاص (ثقافة) بأصناف حيوانية أو نباتية (طبيعة) (١) .

والآن ، بعد تعريف الظاهرة كعلاقة بين لفظين وبعد تركيب جـــدول العلاقات الممكنة ، يبقى معالجة الخطوة الأخيرة وهى الخاصة بالعلاقات الضرورية . وهنا نتساءل عن طبيعة العلاقة بين الجماعات والأشخاص (ثقافة) من ناحيـة والأصناف الحيوانية أو النباتية (طبيعة) من ناحية أخرى . هل شعرت الجماعات الإنسانية بوجود تشابه حقيقى بينها وبين أصناف الحيوان أو النبات ؟ إن ليفى ستروس ينقد بشدة الرأى القائل بأن التسمية بأسماء النباتات أو الحيوان صدرت عن شعور « بالتشابه » . وإذا كان لهذا التعبير نصيب من الصحة ، فإن التشابه يمكن إذا كان تشابها فى الاختلاف . وبهذا نعنى :

- أنه لا يوجد حيوانات تتشابه فيما بينها .

(1) Ibid., P. 22, 23.

- لا يوجد أجداد يتشابهون فيما بينهم ،
- لا يوجد تشابه إجمالى بين الفريقين،

غـــير أنه

- يوجد حيوانات تختلف عن بعضها البعض .
- يوجد آدميون يختلفون عن بعضهم بعضا .

والتشابه بين الفريقين إذن هو تشابه فى الاختلاف(١).

Ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se mblent.

لقد كان مفتاح الدراسة البنائية للطوطم هو اعتباره من ضرورات استمرار الحياة الانسانية . فقد كان على كل عضو فى المجتمع أن يميز بنى جنسه من أفراد جماعته . وكانت أيسر الطرق لذلك أن تطبق دلالات الأصناف الحيوانية المختلفة على التصنيفات الاجتماعية للكائنات الانسانية . ومن هنا كانت وظيفة الطوطم باعتباره معولا منطقياً ييسر الانتقال مجازا من سياق الطبيعة إلى سياق الثقافة (من الاصناف الحيوانية إلى التصنيفات الاجتماعية) وهو بالتالى يعمل على تحقيق التكامل بين الأضداد [أزدواج التقابل هنا هو (طبيعة / ثقافة)] . وهنا ينقلنا ليفى ستروس من الطوطمية إلى صياغة مسألة عامة : هى العمل على أن يكون التقابل opposition عقداً للتكامل بدلا من أن يكون عقبة فى سبيله . وقد كان رأى ليفى ستروس أن دراسة الممارسات الطوطمية يمكن أن تلقى الضوء على خاصية عامة للتفكير الانسانى .

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 63.

وفى خاتمة كتاب « الطوطمية اليوم » يصرح ليفى-ستروس بأن الأنثروبولوجيا تكشف عن تشابه فى البنية h lo de ct بين الفكر الانسانى وبين الموضوع الذى ينصب عليه الفكر . ثم يستنتج ليفى ستروس من هنا تكاملا بين المنهج وبين الواقع . ونحن هنا أمام مشروع التقاء coincidence أصبح علاقة جدلية بين المنهج العلمى والواقع الملموس (١) .

لعلنا قد لاحظنا من خلال هذا العرض المبسط لفكرة الطوطم أن ليفى ستروس يستبعد أن يكون « البدائى » ذا عقلية « لامنطقية » بحيث يوحد بين فئات حيوانية وبين الإنسان . لقد كشف ليفى ستروس عن أن جميع الشعوب لها مواقف معينة حيال التصنيفات الحيوانية (٢) .فنحن نطلق أسماء البشر على بعض الحيوانات ونسمى الأفراد أحيانا بأسمائها كما نعترف بحيوانات صديقة وأخرى غريبة . لذا فإن الشعوب البدائية التى ا - النباتات أو الحيوانات كرموز تخلق منها تصنيفات إنسانية ليست أكثر منا غرابة . وهى إن بدت غريبة فلأن المجتمع فى محدود الإمكانيات التكنولوجية ، وهى لذلك تكون أكثر ظهورا فيه ومن ثم أكثر غرابة . إن الانسان فى قبل أن يطور لغة الكلام لتصبح أداة منطقية كاملة ، هذا الإنسان كان يستخدم الأشياء الموجودة « فى ذاتها » كأدوات التفكير . وهذا هو جوهر استدلاله فيما يختص بتصنيفات إعداد م وهى تصنيفات tégories تتصل بأشياء موجودة « فى ذاتها » داخل البيئة المحيطة بالإنسان . فقد اكتشف أنها ليست فقط طيبة فى الأكل بل وفى التفكير أيضا .

(1) LEVI-STRAUSS : «Te Totém e aujourd'hui», P. 131.

(2) VI-STRAU : « Pe sauvage», P. .

وهكذا نجد أن العقلية « السابقة على المنطق » عند ليفى بريل Bruhl وسارتر Sartre ترد بالاحرى عند ليفى ستروس إلى عقلية المنطق المحسوس Logipue du ible.

منطق المحسوس :

إن هذا المنطق قد تكون ابتداء من أنواع من التقابل لوحظت فى الصفات المحسوسة لأشياء ملموسة (تقابل بين النىء والمطبوخ ، بين الرطب واليابس ، أو بين الذكر والأنثى مثلا) . وهو فى هذا لايختلف عن منطق يستند إلى أنواع صورية من التقابل بين وحدات كلية مجردة مثل (+/ -) ، اللهم إلا من قبيل الحديث عن نفس الاشياء بطريقتين مختلفتين (١) .

وليفى ستروس يرفض التمييز التقليدى بين عقلية بدائية وعقلية متحضرة . وهو مع ذلك يرى أن التفكير البدائى يتصف بمنطق دقيق وصارم من الممكن أن لدى الإنسان المسمى بالمتحضر (٢) .

ويحق لنا الآن أن نتساءل عما أسماه ليفى ستروس بالفرنسية "La penste sau e" وجعل منه عنوان أحد كتبه الرئيسية . هوما ترجم خطأ إلى ا العربية « الفكر المتوحش » . صحيح أن هذه التسمية با القرنسية قد تفهم لأول وهلة على أنها تشير إلى تفكير من نوع همجى أو وحشى أو ساذج . غير أن ليفى ستروس يرفض كل هذه التفسيرات ويؤكد أنه لايعنى أى صفة حلية . فالعلاقة بين التفكير « البدائى » و « المتحضر » هى علاقة بق أكثر من كونها علاقة إختلاف فى الدرجة أو فى النوع . ولذا نرى أن الترجمة المناسبة يمكن أن تكون « تفكير الفطرة » استناداً إلى مايلى :

---

(1) .A Edmund : «Lévi-Stra , P. 1 .
(2) CRESSANT : «Levi-Strauss», P. 67.

١) استعمال لفظ Sauvage فى اللغة الفرنسية أحيانا للدلالة على النباتات التى تظهر تلقائيا فيقال Une plante sauvage أو raisin sauvage وهى عندنا يمكن أن تسمى نباتات برية أو فطرية .

٢) ليفى ستروس نفسه يتحدث عن « بناءات فطرية » Structures innées فى مقدمته لكتاب مارسيل موس « علم الاجتماع والانثروبولوجيا »(١) كما أنه يتحدث عن « تفكير الفطرة » la pensée sauvage باعتباره صورة غير مهذبة للتفكير الأوحد (٢) .

c'est la forme non domestiquée de l'unique pensée

٣) يرى ليفى ستروس أن الإنسانية قد أكتسبت اللغة والوظيفة الرمزية دفعة واحدة . ومهما كان من أمر هذا الاكتساب التلقائى الذى تولد عنه الفكر ، والذى تكشف للباحث بفضل توغله فى أعماق الثقافات على نحو مايظهر فى مؤلفه ، فإنه يحق لنا أن نتحدث عن « تفكير الفطرة » كترجمة عربية لعنوان كتاب la pensée sauvage . وسنلتزم بهذه الترجمة على اعتبار أنها تشير إلى « صورة غير مهذبة للتفكير الأوحد » .

وقد كتب ليفى ستروس فى إحدى مقالاته يقول : « إن ما أسميه « pensée sauvage » لاأقصد نسبته إلى أى إنسان أو لأى حضارة ولا يعنى أى صفة حلية أردت فقط تحت إسم « تفكير الفطرة » أن أشير إلى نسق من المسلمات والبديهيات اللازمة فى وضع تقنين pour fonder un code يسمح -

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'oeuvre de Mauss», P. XXXI.

(2) LEVI STRAUSS : «Réponses à quelques questions», in Esprit, Nov. 1963 P. 597.,

بقدر الإمكان وبأقل قدر من سوء الفهم - بأن نترجم ما في نفس « الآخر » إلى ما في نفوسنا والعكس (١)

«Traduire "l'autre" le "notre" et p nt»

وترجمة ما في نفس الآخر إلى ما في نفوسنا يعني أن « التركيب شعوري يضعنا في تطابق مع صور النشاط العقلي هي لنا وللغير في نفس الوقت » (٢).
ففي الوقت الذي تتم فيه حظة، على أن يتعرف على اللاشعور في أعماق ذاته، وذلك في نفس الوقت الذي يشرع فيه في الكشف عن شعور الجمعي (أو ... في) للمجتمعات حظة.

وقد كان هدف ليفي ستروس أن يبين أن قدرة تفكير الفطرة على تصنيف الأشياء ses aptitudes classificatrices وأيضا قدرته على خلق الطقوس السحرية (٣) هو من قبيل التمهيد أو الإرهاص anticipation للعلم

---

(1) Ibid., P. .

(2) VI-STRAUSS : «Introduction de l'oeu de », P. XXXI.

(٣) لاحظ ليفي ستروس أن أحد الزعماء في الشعوب التي درسها يقول : كل شيء مقدس يجب أن يوضع في مكانه . ويعلق على ذلك بأن دقة الجانب الطقسي من التفكير تقتضي أن ... الأشياء وأن ينظر لكل شيء بالنسبة لفئته أو نه الخاص (تفكير الفطرة ص ١٧) .

ويعلق F بأن عملية سحرية واحدة يمكن أن تنقسم إلى أجزاء كثيرة كما أن المتفرع عليه أن يقوم بإشارات معينة، وعليه أن يبلل أجزاء معينة من جسمه بسائل معين . وهو عمل دقيق يقتضي تركيز الإنتباه ومراجعة مستمرة ومن كل هذا يتضح أن عالم البدائي يبدو منظماً .

(Fages : «Comprendre Lévi-Strauss», P. 61).

الحديث . « فنسبة السحر إلى العلم هي كنسبة الظل الذى يتقدم الجسم المتحرك إلى هذا الجسم . مع ملاحظة أن الظل هنا يكون متكاملا تماما مثل الجسم وأيضا يكون متناسقا مثله . . . إن السحر كعملية تقتضى التفكير ليس بداية ، أو الجزء الأول من كل لم يكتمل بعد ، إنه يكون نسقا متكاملا »[1] . وهذا النسق يسميه ليفى ستروس تارة منطق المحسوس logique du sensible وتارة أخرى علم الملموس science du concret . السحر إذن لا يمثل مرحلة فكرية ساذجة تسبق العلم كما زعم البعض قبل ليفى ستروس فكلاهما يمثل وسيلة للمعرفة تستخدم نفس العمليات العقلية رغم أنهما لا يتعرضان لنفس الأنماط من الظواهر[2] .

ويقارن ليفى ستروس بين الهاوى والمهندس فى محاولة منه لمقارنة « تفكير الفطرة » بالتفكير العملى . فالهاوى يستخدم ما يوجد تحت يده من معدات وينجز بها أعمالا متنوعة ومتشعبة التخصص . وظاهر أن معداته غير كافية رغم أن قدرتها الإجرائية étendu ، أما المهندس فإنه يخترع كل ما يلزمه من أدوات كما أنه يضع فى حسبانه ما يلزمه من مواد أولية ومعدات قبل البدء فى إنجاز مشروعاته .

وكما أن الهاوى ، فى المجال العملى (التقنى) يمكن أن يتوصل إلى نتائج براقة رغم إمكانياته المحدودة ، كذلك فإن تفكير الفطرة يمكن أن يتوصل ، فى المجال الفكرى ، إلى نتائج مذهلة .

(1) VI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 21.
(2) Ibid. P. 21.

وإذا كان المهندس والعالم يستخدمان التصورات conce ، فإن

الهاوى و « البدائى » يستخدمان الرموز signes . وإذا كان التصور concept

يسمح بقدرة « مرجعية » غير محدودة Une capacité référentielle

illimitée ، فإن الرمز signe الذى يسـ « البدائى » يحتل مكانا وسطا

بين الصورة الحسية image وبين التصور (١) وهو أقرب إلى الحدس الحسى

intuition sensible ولهذا كانت قدرته المرجعية محدودة .

وإذا كان التصور concept يمتاز عند المناطقة بأن له مفهوماً وماصدقاً ، فإن

الرمز قلما لايقبل علاقات متعددة مع كائنات أخرى (٢) . ومن ثمة يظهر

المفهوم والماصدق ولكن لاكوجهين متميزين ومتكاملين وإنما كحقيقة واحدة

ومتماسكة Comme Une réalité solidaire . ومن هنا يمكن القول

بأن « تفكير الفطرة » أو التفكير الأسطورى رغم أنه منغمس فى الصور الحسية

إلا أنه معمم généralisatrice أى علمى scientifique (٣) .

مما تقدم عن الطوطمية و « تفكير الفطرة » نجد أن ليفى ستروس لايسمح

بأن يكون « التفكير البدائى » مختلفا عن تفكيرنا إلا بما له من مستوى

استراتيجى معين niveau stratégique هو منطق المحسوس أو علم

الملموس . ذلك لأن المبادىء مة للتفكير الإنسانى هى هى ، وقد طمستها

لدينا مظاهر الثقافة العصرية والتكنولوجيا المتقدمة . أما سم المشترك لكل

(1) , P. , .

(2) «Le permutable, c'est-à-dire ptible d'entretenir des rapports succèssifs avec d'autres etres». (La Pensée sau e), P. 31.

(3) Ibid., P. 31.

تفكير إنسانى فهو التفكير المركب بواسطة تصورات أو رموز ، أى فكر البناء الذى يقوم على إجراء قسم ثنائى découpage binaire opérer قوامه التقابل المتمركز بين ضدين من نوع (+ / –) .

أما المجال الخصب الذى يتكشف لنا فيه هذا سم المشترك فإنه يظل دائما على مستويين هما منطق المحسوس والأسطورة . وقد حاول ليفى ستروس فى مجموعة مؤلفاته الميثولوجية (١) أن يعالج هاتين النقطتين :

النىء و ...خ :

إن التفكير المنطقى على مستوى المحسوس هو تفكير ficatrice يستخدم قوائم تجريبية catégories empiriques مثل نيىء ومطبوخ ، طازج وفاسد ، مشوى ومسلوق ، و ، كلها تعبر عن أنواع أخرى من بل oppositions ذات طبيعة كسمولوجية أو اجتماعية ، (٢) . إن طبيعة اللحم المشوى يحتل دائما المكان المتوسط بين الأطباق الأخرى على المائدة ، كما أن الدجاجة المشوية هى أعلى مرتبة من الدجاجة المسلوقة . وقد يكون تفسير ذلك أن أطباق المسلوقة تخصص للمرضى والأطفال كما أن الدجاجة المسلوقة تكون

(١) هذه المؤلفات هى :

أ ـ النىء والمطبوخ « et le it »

ب ـ من العسل إلى الرماد « el aux Cendres »

حـ ـ أصل عادات المائدة «L'Origine des Manières de Table»

د ـ الإنسان العارى «L'H e Nu»

(LEVI-S A : «Le Triangle culinaire», in L'Arc, no. (spécial), 1964, p. .

اقتصادية أكثر من المشوية . وإذا صح هذا لدى معظم الشعوب ، فإنه لا يمكن أن يكون من فعل المصادفة وإنما هو دليل على عمومية الثقافة ! L'universalité de la culture.

كتب ليفي ستروس يقول : « إن المسلوق يعيش فترة أطول من المشوى وعلى ذلك فإنه يعتبر اقتصاديا على عكس المشوى - ربع الفساد وبالتالى ليس اقتصاديا . وفى حين أن المسلوق غذاء شعبي نجد أن المشوى هو غذاء أرستقراطى » (١) .

الطبخ إذن يمثل نشاطاً عالميا Universelle مثل اللغة . فكما أنه لا يوجد مجتمع بدون لغة ، كذلك فإنه لا يوجد مجتمع لا يطهى على الأقل بعض أصناف طعامه . ويرى ليفي ستروس أن هذا النشاط يفترض نسقا فى شكل مثلث رؤوسه هى : النىء ، المطبوخ ، الفاسد . « إن المطبوخ يمثل تحولا ثقافيا طرأ على النىء ، أما الفاسد فهو تحول طبيعى » (٢) . ونلاحظ أن التقابل الثنائى الذى يستتر تحت هذا المثلث هو التقابل (طبيعة / ثقافة) .

ويرى ليفي ستروس (٣) أن المشوى يوضع إلى جانب الطبيعة أما المسلوق فإلى جانب الثقافة (٤) . ذلك لأن المشوى يطهى مباشرة أما المسلوق فهو يتطلب إناء وماء . والإناء هو من خلق الثقافة . وإذا كان المسلوق

(1) Ibid., P. 23.
(2) Ibid., P. .
(3) VI-STRAUSS ; «L'Origine des Manières de Table», (Plon, 1), P. 397-401.
(٤) ومن هنا كان الرأى الشائع بأن الأطعمة المشوية قد سبقت المطبوخة فى تاريخ البشرية .

يشير إلى الطهى من خل endo - cuisine ، وهو مخصص لجماعة صغيرة مغلقة ، فإن الاشارة فى المشوى إلى ى من الخارج exo - cuisine ، وهو يقدم للمدعوين أو إلى أناس جاءوا من الخارج . وقد لاحظ ليفى ستروس أن المشوى ـ فى أمريكا ـ مرتبط دائما بالحياة فى الخلاء بين الأحراش ومرتبط أيضا بجنس الذكور ، أما المسلوق فهو مرتبط بالحياة القروية وبجنس الاناث . كما لاحظ أيضا أن الطهى المسلوق يقدم كطريقة لحفظ اللحم أما المشوى فإنه يصحبه فقد وهدم . الأول يذكر بالاقتصاد والثانى بالإسراف ، أحدهما أرستقراطى واشأنى شعبى .

وفى مجتمعات عديدة (ومن خلال دراسة الأساطير) اكتشف ليفى ستروس أن المسلوق يمكن أن يشير إلى نظام العالم وإلى الحياة ، بينما نجد أن المشويات تعنى الموت (١) .

وهكذا يتكشف لنا كيف أن الطهى فى الجماعه يمثل لغة تترجم لاشعوريا بنية هذه الجماعة . وسنرى فيما يلى أن الأساطير تقوم بنفس المهمة وتنقل نفس الرسالة وهى فى ذلك قد تستعين إما يتصل بالطبخ أو إدراك الأصوات أو المسائل الاجتماعية أو الكسمولوجية .

منطق الأسطورة :

لقد اتخذ ليفى ستروس من ، منطق الأسطورة ، عنوانا شاملا لدراسته الواسعة عن الأساطير لدى الهنود الأمريكيين ، كما كان الهدف من الممارسة هو اكتشاف نسيج من الإتصالات المتبادلة بين منطق الأسطورة

(1) ESSANT ; «LEVI-STRAUSS», p. i

وبين أنواع المنطق الأخرى (١) . ومن هنا نرى أن برنامج الأنثروبولوجيا البنائية يظل دائما هو هو أى اكتشاف البناءات العميقة و شعورية النفس الإنسانية . يقول ليفى ستروس «إن التجربة الإثنولوجية تهدف إلى الكشف عن كوامن العقل les enceintes mentales ، ورد المعطيات التى تظهر مشوشة إلى كل منظم ، والوصول إلى مستوى تتكشف فيه الحتمية مختبئة تحت سراب الحرية»(٢).

وإذا كانت دراسة أنظمة القـــرابة والطقوس والأدعية الطوطمية appellations totémi قد تكشف عن صعوبة الفصل بين الضغوط الإجتماعية والضوابط الداخلية contraintes internes ، فإن الميثولوجيا إنما تسمح بتصفية هذه المشكلة . وذلك ، لأن الأساطير ليس لها وظيفة عملية مباشرة كما أنها لا -- . مباشرة على الواقع .. ولهذا ، فإذا كان من الممكن أن نثبت أن هذا المظهر الجزافى arbitraire الذى تبدو عليه الأساطير ، وذلك الفيض الذى يبدو وكأنه حر ، وهذا الابتكار الذى قد -- أنه بدون قيد ، نقول أنه إذا كان من الممكن أن نثبت أن هذا كله يفترض قوانين تعمل على مستوى أكثر عمقا ، فإن الاستنتاج الذى لا مفر منه سيكون أن النفس وقد تركت لذاتها بعيدا عن انخراطها مع الأشياء تبدو وكأنها شىء بين الأشياء . أى تخضع للقوانين التى تخضع

(١) وقد بينت Catherine ckes أن هذه الأنواع الأخرى من المنطق تبـــدأ بمنطق الإحساسات sensations Logique ومنطق الصور Logique des fo ومنطق العلاقات relations Logique .

(Voir: Critique, Octobre, 1971, no. 293, P. 2-843).

(2) LEVI-STRAUSS. «Le Cru et le Cuit», P. 18.

لها الأشياء ... وإذا كانت النفس الإنسانية تبدو مسيرة بقوانينها حتى فى إبتكار أساطيرها ، فإنها ستكون بالأحرى مسيرة فى جميع مجالاتها»(١) .

ويرى ليفى ستروس أن العالم الذى يتعرض لدراسة الأساطير ينبغى أن يتضمن منهجه إستبعاد أنواع أربعة من التفسير(٢) :

١) التفسير القائم على اعتبار أن الأساطير تكشف عن المشاعر الأساسية للمجتمع . (علم النفس الإجتماعى) .

٢) التفسير القائم على أعتبار أن الأساطير تعكس البناء الاجتماعى والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية .

٣) التفسير ... م على تحليل معنى الأسطورة . وهو يعتبر الأسطورة محاولة لفهم الظواهر الغامضة مثل الظواهر الفلكية أو الظواهر المتصلة بحالة الطقس .

٤) التفسير القائم على التحليل النفسى وخاصة على طريقة يونج يعتبر الأساطير صادرة عن مشاعر مكبوتة فى اللاشعور الجمعى للمجتمع البدائى .

ويرى ليفى ستروس أيضا أن الدليل على عدم كفاية هذه التفسيرات هو أن الأساطير على الرغم من مظهرها الخلاق Créatrice والجزافى arbitraire والفيـــاض foisonnante فإنها تتشابه فى جميع أرجاء الأرض(٣)

إن كتاب « الطوطمية اليوم » و « تفكير الفطرة » قد تضمنا محاولة جديدة فى

---

(1) Ibid., P. 18.

(2) LEVI-STRAUSS : " L'Anthropologie structurale" , P. 228-230

(3) Ibid , p. .

التفسير ، وهى المحاولة التى تعتبر الأساطير نتاجا مباشراً للتفكير الإنساني . يقول ليفى ستروس : «إن إهتمامنا ينصب على كيفية تكوين التفكير الأسطورى فى داخل النفس الإنسانية وفى غفلة منها»(1).

" Nous ne prétendons pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans hommes et à leur insu "

وهذه العبارة تجرنا إلى الحديث عن شعور عند ليفى ستروس . وسنعرف سلفا أنه يختلف تماما عن تصور فرويد ويونج ؛ فاللاشعور عنده «هو مجموعة من الضغوط التى ينصاع لها كل تفكير ، وهى ذات طبيعة سيكلوجية ومنطقية ، كما أن هويتها واحـــدة لدى كل نفس إنسانية قديمة كانت أو حديثة بدائية أو متحضرة»(2) . واللاشعور عند ليفى ستروس أيضا «هو الصفة العامة والمميزة للظواهر الاجتماعية»(3) ، وهو الذى يمكن من الاتصال بالآخرين . وفى كتاب «الانثروبولوجيا البنائية» كان يصرح بأن «اللاشعور فارغ دائما ، أو على الأصح فانه غريب عن الصور كغرابة المعدة عما يمر بها من غذاء . هو جهاز ذو وظيفة خاصة ، وتنحصر حقيقته فى فرض قوانين بنائية على عناصر تأتى من

(1) LEVI-S AU : " Le Cru et le Cuit " , p. 20.
(2) La Anthropologia, Hoy : entrevista a Claude Lévi- Strauss (par Eliseo V . ON) , in Cuestiones de Filosofia, I, Nos. 2-3, nos - Aires, 1962, p. 161) . (Voir, Ipola, Cahiers Internatió. x de Sociologie, Volume XLVIII, 1970).
(3) LEVI-S AUSS . " Introduction a l'oeuvre de Mauss ", p. V.

الخارج ... »(١).

شعور إذن هو لون الصورى للبناءات ، أو السلب الغائب لما تحدثه هذه البناءات من نظم القرابة أو صور الحياة الاقتصادية أو الأنساق الرمزية(٢).

ورغم أن هذا المفهوم شعور يختلف تماما عن مثيله عند فرويد ويونج ، إلا أن حث فى الفكر البنيوى لا يسعه إلا أن يقرر الحقائق التالية :

١) انبهر ليفى ستروس بالأسطورة تماما كما انبهر فرويد بتفسير الأحلام . ففى الأسطورة يختفى التمييز بين الطبيعة والثقافة ، إذ ثالناس إلى الحيوانات ويتزوجون منهم ، كما أنهم يعيشون فى البحار وأيضا فى أجواء السماء ويمارسون السحر . وكذلك كان الحال فى الأحلام .

٢) كان موقف ليفى ستروس مما الأساطير أنه وراء المعنى هو الذى توحى به لا بد من وجود معنى آخر مخالف يخضع لتقنين معين . ومعنى ذلك فإن الأسطورة هى ضرب من الحلم الجمعى يكشف تفسيره عن معنى محتوى تماما كما هو ل فى الأحلام عند فرويد .

٣) كانت نظرة ليفى ستروس سطورة على أنها رسالة تهدف إلى حل تناقض معين فى المجتمع البدائى »(٣) . وكذ كانت وظيفة الحلم عند فرويد .

٤) إذا كانت النفس مسيرة بقوانينها حتى فى إختراع أساطيرها

(1) I-STRA . " Anthropologie st tu " , p.

(2) Ipola o, " E ologie & histoire " , i inte tionaux de ol ic, Vol e XLVIII 1 0, p. .

(3) LEVI-STRAU . " Anthropologie turale " , p.

لیفی ستروس ، فأما عند فروید صورة بقوة وتحيم اللاشعور ، فكلاهما يفكر على
ن مرئه .

ومن الممكن أن نلخص أهم نقط الخلاف بين ليفي ستروس وأصحاب التحليل
النفسى فيما يلى :

١) اللاشعور عند ليفي ستروس هو مقولة الفكر الجمعي catégorie
أما عند أصحاب التحليل النفسى فهو خصوصية فردية la pensée coll ve
أو جمعي ( ).

٢) شعور الجمعى عند يونج ، ملىء برموز وأشياء ديوية هي منه بمثابة
القوام Substrat ،، أما وظيفة شعور عند ليفي ستروس فهى يرد
الأشياء إلى طبيعتها أى إلى النسق الرمزى الذى لولاه لما كان الإتصال بين
الأشياء مفهوما . فالنسق الرمزي هو الذى يفسر معقولية هذه الأشياء (٢).

٣) نقطة الضعف فى مفهوم يونج هو محاولته ... ع .[الأسطورية
archét دون النظر إلى السياق الذى يحتويها ... لكنها ليفي ستروس
signifi ... i فإن التفسير يكون بالمجاز .
أى بتمييز ... مرة بعلاقاتها بظواهر أخرى داخل النسق .

---

(1) l-S AU : «In uction à l'
p. XII.

(2) Ibid., p XXXII.

(3) l-S A : «L'Anthropologie structurale», p.

وإلى جانب إهتمام ليفى ستروس بالسياق الذى يحتوى هرة ، فإنه رغم ذ لم يكن يهتم بالمضمون ، إذ أن « حقيقة الأسطورة ( ) لا تتمثل فى محتوى متميز . إنها تكمن فى علاقات منطقية مجردة عن المحتوى » (١). أو أن هذا المحتوى يمكن أن يشبه بلغة غير مفهومة يحاول عالم اللغـة أن يكتشف قواعدها اللغوية دون إهتمام بما تتضمنه من معنى ودون إهتمام بصاحب النص اللغوى (٢).

وعلى سبيل المثال إذا جاء بالأسطورة أن النسر يظهر لنا بالنهار والبومة أثناء الليل لأداء نفس الوظيفة فإننا نستخلص من ذلك أن النسر هو بومة نهارية وأن البومة هى نسر ليلى ، وهـذا يعنى أن التقابل الذى يفرض نفسه هنا هو بين الليل والنهار . وبالمقارنة مع أساطير أخرى سنجد أنه يوجد تقابل بين النسر والبومة من ناحية ، بإعتبارهـا طيور جارحة ، وبين الغراب من ناحية أخرى بإعتباره غير جارح. هذا طبعا مع الإحتفاظ بالتقابل بين البومة والنسر تحت علاقة النهار بالليل . أما البطة فإنه يوجد تقابل بينها وبين الطيور الثلاثة السابقة على إعتبار علاقة بل بين الإزدواج (سماء / ماء) والإزدواج (سماء / أرض) .. وهكذا نتقدم نحو تعريف عالم الأساطير الذى هو قابل للتحليل إلى ط تقابل يمثل . من العناصر المتمايزة .

« un fai u d'éléments di élr ».(٣)

هل لنا أن نسأل بعد ذلك عن معنى هذه الأساطير ؟ يتفق ميدلو بونتى مع ليفى ستروس فى « أن محاولة فهم الأسطورة على أساس ما تقوله كما نفهم الجملة

---

(1) L I-S AUSS : «Le Cru et le Cuit», P. .q

(2) LACROIX Jean : "Panorama de la philosophie Francaise Contempo raine", p. 219.

(3) Ibid., p. 219- .

المقيدة هو تماما كمحاولة تطبيق قواعد لغتنا ومفرداتنا على لغة أجنبية »(١). نخلص إلى أن الأساطير عند ليفي ستروس يمكن أن تعني شيئا واحدا وعاما : إنها تعني النفس التي صدرت عنها والتي صاغتها بالاستعانة بعالم تشكل هي نفسها جزءا منه. ومن ثم ، تصدر الأساطير عن النفس وتصدر عن الأساطير صورة لعالم نقشت معالمه على بناء النفس الإنسانية ذاتها . وعلى كل ، فإننا لا نفسر الأساطير ، بل إنها هي التي تفسر بعضها بعضا أو تعبر عن بعضها البعض (٢).

mythes se pensent entre eux.

ط. تحليل الأسطورة :

إذا كان الباحثون قبل ليفي ستروس يجدون في البحث عن الرواية الأصلية للأسطورة أو عن الأصل البدائي لها ، فإن ليفي ستروس يعرف كل أسطورة بمجموع الروايات التي وردت عنها ، ويضعها جميعا في الاعتبار على قدم المساواة ، ثم أنه يخضعها للتحليل البنائي (٣) . ولعل السبب في ذلك أنه لا يهتم بمضمون الأسطورة كما سبق أن ذكرنا بقدر إهتمامه بالعلاقات المنطقية بين الوحدات المكونة لها .

ويبسط Edmund Leach كيفية التعرض لمجموع الروايات التي وردت عن الأسطورة ...

لنتصور إنسانا « أ » يحاول أن يبعث برسالة إلى إنسان آخر « ب » يكاد يبعد عن مدى وصول الصوت . لنفترض أيضا أن المكالمة قد تأثرت بعوامل أخرى

(1) MERLEAU-PONTY : "Eloge de la philosophie", p. 159.

(2) LEVI-STAUSS : "Le Cru et le Cuit", p. 20-22.

(3) LEVI-STRAUSS : "L'Anthropologie structurale", p.

مثل صوت الريح أو مرور السيارات ألخ . لن الشخص «أ» باعتباره ذا خبرة ، لن يبعث برسالته مرة واحدة بل سيحرص على التحدث بأعلى صوته عدة مرات مستعملا فى كل مرة عبارات مختلفة . أما الشخص «ب» ، فهناك احتمال أن تصل إليه منه الرسائل الصوتية مشوهة . غير أنه بجمعها ، وبمقارنة ما بها من تشابه أو تناقض سيتمكن من توضيح معنى الرسالة .

لنفترض أن الرسالة تتكون من ثمانية عناصر ، وأنه فى كل مرة يتحدث «أ» إلى «ب» كانت تضيع بعض أجزاء من الرسالة بسبب الأصوات الدخيلة . وعلى هذا فإن الأنموذج الكامل الذى تلقاه « ب » سيكون عبارة عن تسلسل توافقى « série d'accords » يماثل التوزيع للوسيقى كالآتى : (١)

1	2		4			7	8
	2	3	4		6		8
1			4	5		7	8
1	2			5		7	
		3	4	5	6		8

ويقترح ليفى ستروس أن تحلل كل رواية على حدة وذلك بأن يترجم تتابع الأحداث بواسطة جمل قصيرة بقدر الامكان مكونه من موضوع ومحمول . ثم تصنف هذه الجمل تصنيفا خاصا حسب موقعها فى رواية الأسطورة و ما تحتويه من علاقات . فالجمل التى تشمل علاقات من نفس النوع تشكل مجموعة تسمى myth e . وفى هذا يلجأ ليفى ستروس رنة بورق اللعب الذى ينقسم إلى أربعة مجموعات . ونبدأ بأسطورة أوديب على سبيل ل .(٢)

(1) LEACH und : «Lévi-Strauss", p.
Voir égal t : «L'Anthropologie Sruct e», p. - .

(2) LEVI-STRAU : "L'Anthropologie S urale», p. 6.

(١)	(٢)	(٣)	(٤)
كادموس يبحث عن أخته أوربا التي اختطفها زيوس			
		كادموس يقتل التارد	
	أهل أسبرطة يقتل بعضهم بعضا		
			لابدكوس (والد لايوس) أعرج ؟ لايوس (والد أوديب) أشول ؟
	أوديب يقتل أباه لايوس		
		أوديب يذبح أبا الهول	
			أوديب تورمت قدماه ؟
أوديب يتزوج جوكاست			
	ايتوكل يقتل أخاه بوليبس		
أنتيجون يدفن بولينيس (أخاه) .			

كل واحد من هذه الأعمدة يمثل مجموعة mythème أي يشمل على جمل ذات علاقات من نفس النوع. عمود رقم (١) يشير إلى علاقات قرابة متهورة. «rapports de Parenté imés»

مود رقم (٢) يشير إلى علاقات قرابة منحدرة .

«rapports de parenté sousestimés ou dévalués»

مود رقم (٣) وهو الخاص بقتل الإنسان للمالقة المتوحشين وفيه رفض لأن يكون الإنسان إبن الطبيعة أو إبن الأرض (١).

«la négation de l'autochtonie de l'homme»

العامود رقم (٤) وفيه إشارة إلى أن الإنسان إبن الأرض أو إبن الطبيعة بدليل إصابته بعيوب مرضية .

«la sistance de l'autochtonie de l'homme»

(فوالد Laios أعرج وأوديب تورمت قدماه) .

بين العامود الأول والثاني يوجد علاقة تقابل opposition وأيضاً بين لث والرابع .

وكان ليفي ستروس قد لاحظ أن التفكير الأسطوري ينشأ من الشعور ببعض التناقضات، ويهدف إلى تصفيتها تدريجيا(٢). وفي هذه الأسطورة نجد أن الاعتقاد السائد عن عظمة الإنسان وعن طبيعته السمارية التي قد مكنته من القضاء على شياطين الأرض ، نجد أن هذا الاعتقاد يصدم بالواقع المتواضع والذي يتمثل في ... الإنسان بدليل إصابته بعاهات الأرض. فأوديب تتورم قدماه ووالده أشول ووالد Laios (جد أوديب) أعرج . وهنا تظهر الأسطورة وكأنها أداة منطقية تهدف إلى تصفية هذا التعارض .

(١) هو ليس ابن الطبيعة لأنه قتل العما ، وبالتالي هو ينتسب الى ماوراء الطبيعة أو ما هو خارق للطبيعة.

(2) LEVI-STRAUSS : «Anthropol e Struct e», p. .

وسنعرض الآن لأسطورة Tenetehara عن أصل التبغ ، كمثال آخر للتحليل البنائي للأساطير (١).

« يحكى أن ساحرة كانت تدلس بدم طمثها نبات Caraguanta راجوانتا ثم تقدمه طعاما لزوجها (نبات الكاراجوانتا تتميز أوراقه بنقط حمراء فى بدايتها) و... لذلك إضمحلت قوى الزوج وبدأ يتعثر فى مشيته وأصبح يفتقر إلى الرغبة فى العمل. وعندما أخبره إبنه عن سبب مرضه صمم أن يفعل شيئاً للانتقام وأعلن أنه ذاهب للبحث عن العسل فى الأحراش . وبعد جهد مضنٍ فى الغابة - له طرقعة مداسه ، إكتشف خلية النحل أسفل شجرة ، وقريباً منها كان يرقد ثعبان . إحتفظ الرجل لولده بالعسل ، أما زوجته ... جهز لها خليطاً من العسل وأجزاء من لحم وبطن الثعبان . وبمجرد أن تذوقت الزوجة هذا الخليط شعرت بحساسية أدت إلى أكلان فى جميع أجزاء جسمها . وبدأت تحك بجسدها وتهدد زوجها بالفتك به وإلتهامه . هرب الرجل وتسلق شجرة يعيش بداخلها أسراب البيغاء ، وبدأ زوجته بأن رمى إليها الواحد بعد الآخر من أفراد البيغاء . وبينما كانت تطارد واحداً منها لتلتهمه ، إنتهز زوجها الفرصة وهرب فى إتجاه كمين نصبه لها . ثم أنه تفادى هذا الكمين فو... الزوجة فى الحفرة وماتت. أما الرجل فإنه ردم الحفرة وظل يراقبها إلى أن ظهر فوقها نبات غريبه وبدافع من حب الإستطلاع ... الزوج أوراق هذا النبات فى الشمس ، وفى المساء ، وسراً ، بدأ يدخن . وعندما ... أصدقاؤه أخذوا يسألونه ، ومنذ ذ... الحين عرف الإنسان التبغ » .

إنه لمن الصعب أن نتكهن بما يدور فى ذهن القـــارىء أو المستمع لهذه

---

(1). Vi... A... : «Le Cru et le Cuit», p. I... .

ا سطورة. ولكن ليفي ستروس يرى أن ما يفهمه المستمع عندما ينصت لأسطورة أو لقطعة موسيقية هو أمر شخصي بحت لاعتبارات كثيرة«١». فني ا إذا كان مرسل الرسالة هو الذي يقرر محتوياتها ، نجد أن مستمع الأسطورة أو القطعة الموسيقية هو التي يحدد هذا المحتوى. كما يعتقد ليفي ستروس أن التحليل البنائي للأسطورة وللموسيقى يقودنا إلى فهم البناء اللاشعوري للنفس الإنسانية لأن الجانب شعوري للمخ الإنساني هو الذي يعول عليه في الإستجابة لهذه التركيبات الثقافية. وإذا أضفنا إلى كل هذا أن ليفي ستروس كان يهدف من مقارنة الميثولوجيا بالموسيقى إلى الارتقاء بهما عن مستوى المحسوس والمعقول معا وإلى الوصول بنا إلى مستوى الرموز، عندئذ سنعرف أن و هذه الرموز تفسر بعضها بعضاً ، وتترجم التجربة الحسية ، وتعكس منطق الصفات المحسوسة ».(٢)

وإذا انتقلنا على ضوء هذا إلى الأسطورة سالفة الذكر لوجدنا أنها تنقسم إلى وحدات ترتبطها أنساق تقابل مثل :

تقابل بين المرأة «منفرجة، فرج لباب الكاراجواتا وبين المرأة «مغلقة، تحت نباتات التبغ ».

تقابل .. حاجة الرجل بأن يحاط علماً بأسباب أشياء وبين معرفة المرأة بها مباشرة. »

. تقابل بين جنس المرأة وجنس الرجل .

ونلاحظ أن المرأة في هذه الأسطورة إلى جانب الطبيعة : فهي لا تملك فنا ، إذ أنها إذا - السم فن دم طمثها ، وإذا أكلت فإنها تأكل النيء (الأسطورة

(1)' LEA Edmund : «Lévi-Strauss», p. 1 .

(2) LEVI-STRAU : «Le Cru et Cuit», p.

تلقى بها خارج . نسلية) ، أما الرجل فتصوره الأسطورة بين مع الرجال ، وهو يكدح ويعمل ، وبالتالى فهو قريب من .

كان لابد إذن من استبعاد للطبخ لكى يزج بالمرأة إلى الحياة الحيوانية . وهنا ظهر مجتمع الرجال . وهكذا يفسر أصل التبغ وما يجعل التبغ مفيداً للتفكير بقدر ما هو لذيذ فى التدخين .

بعد هذه الجولة السريعة فى أعماق الأنثروبولوجيا البنيوية نصل إلى خاتمة الفصل . وإذا كان لنا أن نتساءل عما يمكن أن نستخلصه من خلال هذا العرض فإننا نقول أنه من الناحية العلمية يبدو أن ليفى ستروس يميل إلى التسليم بأن إكتشافاته تتصل بوقائع تمثل صفات عالمية للعملية شعورية للتفكير الإنسانى . ويمكن أن نلاحظ كذلك أن البنيوية الأنثروبولوجية بإصرارها على التسليم ما أقرته فى هذا الشأن ربما تركت إلى نوع من الدوجماتيقية . ولنسوق على ذلك مثالا ورد فى كتابات ليفى ستروس نفسه. فى مناقشة بخصوص أسطورة تشوكو Choco ، دارت بينه وبين الأنثروجرافى الكولومبي الشهير ريتشل G. Reichel وهى الأسطورة التى تشير مجازا إلى العسل للدلالة على السائل المنوى ، وذ على عكس ما أثبتته أبحاث ليفى ستروس ، يقول صاحب الأنثروبولوجيا البنائية : « إن نسقا إستخلصناه من شعوب تمتد من فينزويلا إلى باراجواى إذا ما حالة تكذبه ، فإن هذه الحالة لاتكذب تفسيراتنا وإنما تثريها ببعد إضافى »(1)

ونحن من جانبنا لا نملك إلا أن نقرر أننا إذا أضفنا أبعادا إضافية كلما وجدنا حالة مخالفة فإن تحقيق النظرية الأساسية يبدو مستحيلا .

---

(1) L I- AUSS : «L'Origine des manières de table», p. 340.

ولقد شعر ليفي ستروس بقصور معين في منهجه ويظهر ذلك في قوله : «... إنني لا أدعي الوصول إلى تفسير شامل . كما إنني مستعد للإعتراف بأنه يوجد في مجموع نشاطات الإنسان مستويات قابلة لأن يطبق عليها نظرية البناءات وأخرى غير قابلة لذلك . ولقد إخترت فئات من الظواهر وأنماط من المجتمعات يمكن أن يطبق عليها منهجي بطريقة إيجابية .. وإذا كان كتاب « البناءات الأولية للقرابة » يؤدي إلى فهم أحسن لفائدة من قواعد الزواج ، وإذا أدى كتاب « النيء والمطبوخ » وكتاب « من العسل إلى الرماد » إلى فهم أفضل لإحدى الأساطير فإني سعيد بما توصلت إليه . ولا أحبذ أن يترتب عليه حتما التسليم بنتائج معينة عن طبيعة النفس الإنسانية ».

وسنحاول في الفصل القادم أن نكشف عما يتمتع به صاحب الانثروبولوجيا البنيوية من مكانة علمية ... كما سنلقي الضوء على ليفي ستروس الفيلسوف .

الفصل الرابع

ليفي ستروس بين العلم والفلسفة

ويشمل :

(١) رفض الفلسفة (رغم حصوله على ليسانس الفلسفة من السربون).

(٢) التأرجح بين العلم والفلسفة.

(٣) إعتقادات بسيطة.

(٤) ليفي ستروس كعالم.

(٥) ليفي ستروس الفيلسوف.

الطبيعة والثقافة

الوظيفة الرمزية

معنى التقدم

العقل المقدس

الوظيفة الرمزية والعلم

البنائية والمذهب الصوري

البنائية ومذهب كنط

موقف ليفي ستروس من التاريخ

علم الجمال

النزعة الإنسانية

لـيفي ستروس بين العلم والفلسفة

يرى العالم الانثروبولوجي und ch أن «ليفي ستروس يعتبر الجهة الأولى في الانثروبولوجيا خارج العالم ... الناطق بالانجليزية»،(1) كما يرى أنه «يثير الإعجاب بأصالة وجسارة منهجه».

ولـيفي ستروس يصر على أن يكون رجل علم ، ويرجو أن تقرأ كتبه وتقيم أفكاره على الأساس، كما أنه يرفض نسبته إلى سفة.

وكان سارتر قد وصف لـيفي ستروس بأنه حسي ete وهو و على كل من يزعم أنه يدرس البشر على أنهم مثل النمل.(3) ويرد لـيفي ستروس على هذا الاتهام بأن الاتجاه الذي سارتر هو الاتجاه رجل العلم الذي يؤمن بعدم جدوى الميتافيزيقا.(4)

وفي الفصل الأخير من ب «الإنسان رى» يقول لـيفي ستروس:

«إنني أرفض مقدما أي تفسير لموقفي يأتي من قبل سفة ... ذ نه ليس لدى فلسفة تستوجب من المرء أن يتوقف عندها ، اللهم إلا بعض

---

(1) d: .L - ; p. 2.

(2) .. p. 9.

:S E J.-p. : tique la n. di ique», mand, , 1 , p. 1 .

(4) LEVI-S : La P , p.

المعتقدات البسيطة ساقني إليها بقايا متراكمة لما سبق أن درست ودرست في هذا المجال . وعلى الرغم من محاولة استغلال أعماقي لصالح تفسيرات فلسفية ، فإني سأقتصر على القول بأنها على أحسن الفروض ، لا يمكن أن تسلم إلا في التخلي عما يسمونه اليوم فلسفة .(١) ،

رفضه للفلسفة :

يتضح مما تقدم أن ليفي ستروس يرفض الفلسفة رغم أنه كان قد درسها في جامعة السربون وحصل فيها على درجة الليسانس . ويظهر أن مادرسه ليفي ستروس من الفلسفة في هذه الجامعة لم يكن مما يشفي غليل الطلاب في ذلك الوقت (٢) ، فالمذهب العقلي المثالي كان هو السائد في مناهج الدراسة . (٣) ، وسنرى في الفصل القادم كيف أن سارتر يتضايق هو الآخر لعدم كفاية هذه الفلسفة ، ولعدم أهمية ما توحي به من المجازات ، وأيضا لعدم واقعية ماتقترحه ، ... بالفلسفة إلى تبرير الانخراط الشامل وشمول الحياة بدلا من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار .

أما ليفي ستروس فإنه في نص نرد بكتاب ، الآفاق الحزينة ، يعبر عن عدم الرضا بخصوص معالجة الفلسفة للموضوعات المختلفة . يقول النص : ، لقد تعلمت في السربون أن كل مسألة ، ... كانت أم تافهة ، يمكن أن تحل بتطبيق منهج واحد ، هو هو دائما ، يتلخص في أن نقابل بين تفسيرين تقليديين للمسألة . وأن نقدم الأول مصحوبا بتبريرات الحس المشترك

(1) VI-S A : «L'H nu», Plon, 1971, p. 270.

(٢) العقد الثالث من القرن العشرين .

(3) AUDRY Colette : «Sa », (Seghers, 1). p. 7.

ثم تهدم هذه التبريرات بواسطة Les justifications du sens commun ، التفسير الثانى ، وأخيراً يرفض التفسيرين لصالح تفسير ثالث يحتفظ ببعض صفات التفسيرين الأولين ... إن هذه التمرينات كثيراً ما تصبح كلامية rcices verbaux ، وقائمة على فن اللعب بالألفاظ الذى يحل محل التفكير ..

« إن قصور هذا المنهج ليس ناجما عن أنه يقدم حلا أوحدا بل لأنه لا يرى فى ثراء موضوعات التفكير إلا Un e Partout ، واحدة متشابهة دائما ... » .

طلب منا أن نجرب طريقة ديناميكية ، تأخذ كنقطة بداية النظريات الظنية Les théories les moins adéquates كى نرتقى منها بعد ذلك إلى النظريات الأكثر دقة ، وفى نفس الوقت - وبسبب الاهتمام بعنصر التاريخ الذى إستحوز على تفكير أساتذتنا - كان يجب أن نفسر كيف تولدت الأخيرة بالتدريج عن الأولى . إن هذا المنهج لا يكشف عن الخطأ والصواب بقدر ما ... عن كيفية التغلب التدريجى على المتناقضات » (١).

ويفهم من هذا النص أنه لا فائدة من التفلسف فى نظر ليفى ستروس ، لأنه ضرب من تأمل الشعور لذاته Une so con plation de la conscience par elle m e (٢) . وفى نطاق معارضته للفلسفة نجد أنه يهاجم مذهب الظواهر ويقول « إننا مع إحترامنا للفينومينولوجيا السارترية إلا أننا لا نرى فيها سوى نقطة إنطلاق وليس نقطة وصول » (٣).

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 54, .

(2) LEVI-STRAUSS : «L'H e nu», p. 3.

(3) VI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 331.

ويصرح في موضع آخر :

« إن الفينومينولوجيا طالما كانت تجهدني لأنها تفترض اتصالا in
بين الواقع والمعاش vécu . ونحن لا نمانع في أن يكون الواقع مشتملا
ومفسراً للمعاش . ولقد تعلمت من أخواتي الثلاث أن الانتقال بين النطاقين
يتصف بعدم الاتصال discontinuité ، وأنه لكي نصل إلى الواقع ينبغي
أولا أن نستبعد المعاش على أن ... بعد ذلك في تركيب خو من الإحساسات
sy ... pouillée de toute sentimentalité » (١)

إن القارئ لكتابات ليفي ستروس يمكنه أن يلاحظ أن الرجل إنما يتحدث
عن الفلسفة والفلاسفة بجفاء ظاهر . وهو في حديثه مع ريمون بللور
Raymond ... lour يفسر سبب هذه الجفوة فيقول :

« إننا نشعر لدى البعض برغبة في إستبعاد سيطرة الفلسفة على أبحاث تحاول
أن تصبح وضعية ... إن هذا هو السبب العميق لسوء التفاهم الذي يقابل بيني
وبين بعض الفلاسفة . ولما كنت أرفض حججهم في ... في أبحاثي ، فإ...
يتصورون أني ... تطبيق طرائقي في ميدانهم » .

وعندما سئل : أليس مجال الفلسفة يعني عدم وجود أي مجال ... بقدر ما يعني
إشتماله لجميع المجالات ؟ أجاب ليفي ستروس :

« ينبغي على الفلاسفة الذين - تمتعوا مدة طويلة - بميزة خاصة أعطتهم الحق
في التحدث عن كل شيء وفي كل مناسبة ، ينبغي عليهم أن يذعنوا إلى أن الكثير
من الأبحاث لا ... ول إليها يد الفلسفة (٢) » .

(1) LEVI ... AA ... : «Tristes Tropiques», p.
(2) ... na ... nd ... r, in (Les Let ... Fra ... ,
no. 11 ... , 12 Jan ... , 1 ... 71.

ومهما كان من أمر استقلال الأنثروبولوجيا عن الفلسفة رغم المواد الفلسفية التي يتحمل مسئوليتها ليفي ستروس والتي سنتعرض لها في هذا الفصل ، فإن أحداً لاينكر أن العلم والإيديولوجيا يساند كل منهما الآخر . وإذا كان العلم يخلق المعرفة ابتداء من موضوع « ... » "réel" ، فإن كلمة « حقيقي » هنا تعني أن العلم يؤدي إلى المعرفة في نطاق إيديولوجي معين . (١)

ونحن نميل إلى تأييد بيير كرسان (٢) Cressant في أن ليفي ستروس يميل إلى التأرجح بين العلم والفلسفة وذلك على مستويين :

أ) في أحاديثه وندواته ، فإنه يحوم حول أرض الفلسفة عندما يقبل أن ترد أبحاثه إلى مجرد تأملات عن الإنسان وعن النفس وبناءاتها . فالنفس الإنسانية على إعتبار أنها تنتسب إلى هذا العالم ، فإنها تشاركه في نفس الطبيعة . إنها شيء بين الأشياء ، وهذا هو مايعطينا الحق في التحدث عن علوم الانسان (٣) .

ب) في كتاباته ، حيث تظهر اهتماماته الفلسفية ومقولاته . وقد اتفق ... حثون على أن مسألة التفسيرات التأملية في طبيعة التاريخ وهي من المسائل التي تعرض لها ليفي ستروس في جميع مؤلفاته ، وأيضا المسائل الفلسفية بوجه عام كانت تلفت انتباه الأنثروبولوجيا منذ ما يقرب من ... قرن (٤) .

(1) ... ANT : «Lévi-Strauss», p. 10.
(2) Ibid., p. 16.
(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropi...», p. ...
(4) LEA... Edmund : «Lévi-Stra...», p. 1...

وإذا كنا قد أكدنا أن الإيديولوجيا والعلم يرتكز كل منها على الآخر ، وإذا علمنا أن الأنثروبولوجيا البنائية ليست علما وإنما هي مجموعة أبحاث تحاول أن تصبح وضعية ، لذا يمكن أن نفهم أن الموقف المتوتر مع الفلسفة مستمر أبداً فى كتابات ليفى ستروس .

أ) دات بسيطة : Des Convictions rustiques

فى سنة ١٩٦٧ كتب دوميناك J. M. Domenach يقول :

« إذا صح أن كلود ليفى ستروس قد حرص على أن يكون رئيساً لمدرسة فكرية ، فلابد من التسليم بأنه قدم الفلسفة أو قل أنه قدم فلسفة l'antiphilosophie التى ترتكز عليها جميع البنائيات tous les structuralismes » (١).

وقد أثارت هذه العبارة ردود فعل شتى ، ولاشك أن صاحب البنائية نفسه لم يكن راضيا عنها .

وبعد ظهور كتاب « الإنسان العارى » سنة ١٩٧١ (٢) كتب دوميناك مقالا آخر بمجلة Esprit جاء فيه :

« ورغم أن البعض قد اتهمنى بسوء النية عندما أطلقت على البنائية أنها فلسفة ، فها هو صاحب البنائية نفسه يتقدم صراحة نحو أرض الفلسفة فى خاتمة « الإنسان العارى » » .

(1) MENACH J.- : «Le uiem structuraliste», (Esprit, rs, 1973);

(2) LEVI-STRA : «L'Homme Nu», Plon, 1971.

لقد كان كتاب « الإنسان العارى » هو آخر ماظهر من المجموعة الميثولوجية التى بدأها ليفى ستروس سنة ١٩٦٤ والتى . . . أربعة مجلدات. (١) كما كانت خاتمة « الإنسان العارى » هى بمثابة خاتمة لجميع مؤلفاته على حد تعبيره هو . (٢) وقد حاول فيها أن يلقى نظرة عامة على أبحاثه تمخضت عن بعض « الاعتقادات البسيطة » . (٣)

غير أن الفلسفة لاترعى فى أرض حرثتها البنائية . فصاحب الأنثروبولوجيا البنائية يقرر بأن :

« الأساطير لا تحدثنا عن نظام العالم أو طبيعة الواقع أو أصل الإنسان أو مصيره . كما أنه لا ينبغى أن نتوقع منها أى مبادرة ميتافيزيقية لإرضائنا أو أى مبادرة لنجدة الإيديولوجيات التى تحتضر »(٤).

ويصرح ليفى ستروس فى نص لاحق :

« بأن البنائية تقترح على العلوم الإنسانية أنموذجا معرفيا هو أقوى من كل ما عرفته حتى الآن . فهى تكشف وراء الأشياء عن وحدة وتناسق يعجز عن كشفها مجرد وصف الظواهر التى تبدو للناظر وكأنها متناثرة بدون تنظيم » (٥).

وعلى عكس ماجاء فى العبارة الأولى ، نجد أننا بصدد كشف عن · م معين

---

(١) سبق أن أشرنا إلى هذه المجلدات الأربعة ص ٧٤ .

(2) T· AUSS : «L'Homme nu», p. 563.

(3) Ibid., p. 570.

(4) Ibid., p. 571.

(5) Ibid., p. 614.

للأشياء ، أو بصدد إضفاء النظام على هذه الأشياء . ومن هنا نجد أن الأساطير تحدثنا عن نظام العالم . وهي ممكنا من أن نتساءل عما يمكن أن . . . نظام العالم بالنسبة للإنسان وبالتالي تقترب من التفلسف .

إقصاء الشعور :

وقد أدى الحرص على الروح العلمية بليفي ستروس إلى إقصاء الشعور la conscience (وهو عنصر الذاتية) من البحث .

وإذا سلمنا أن من الطبيعي ألا يتدخل الشعور في عملية البحث في الظواهر الطبيعية ، إلا أن إفتراض تغيبه تماما في دراسة الظواهر الثقافية إنما هو مثير الدهشة .

غير أن ليفي ستروس يصر على أن الشعور هو « العدو السرى لعلوم الإنسان » .

« وقد نجحت [ ] سفة مدة طويلة في أن تجعل علوم الإنسان سجينة في دائرة لا ترى في داخلها سوى الشعور وهو يتأمل ذاته ... ولقد كان أهم ما يتميز به الشعور أنه يخدع ذاته ... لذا فإن ما أنجزته البنائية بعد روسو وماركس ودوركايم وسوسير Saussure وفرويد هو أنها كشفت أمام الشعور موضوعا آخر ، أي أنها وضعته أمام ظواهر إنسانية ، وهي في هذا تماثل العلوم الفيزيائية والطبيعية فيما أثبتته من أنها الوحيدة التي تسمح بممارسة المعرفة » .

« ومع ذلك فإن إهمال الشعور يظل ممكنا على مستوى الفكر » .

« فالشعور لا تختلف مادته عن الواقع الذي يتعامل معه ، إنه هو هذا

الواقع ... وقد انكشفت ... . اذ ليس هدفنا إدخال الذات أو الشعور (le sujet) فى ثوب جديد » (١).

وكان ليفى ستروس يسخر من ادخال عنصر الذاتية فى البحث ، وكان يقول عنه أنه كنز فقير « ... ». وهنا يسأل دوميناك : ألا تتضمن هذه السخرية إصدار حكم عن حالة الإنسان (٢)؟ ثم ألا يعنى تحرير كل هذه الأفكار بأسلوب شاعرى ... من أسلوب العالم أن المتحدث هو هذا « الكنز الفقير » ؟

واذا كان ليفى ستروس قد استبعد « المعاش » وامتدح التفكير المادى « la pensée froide » البعيد عن الذاتية ، فإن هذا لا يمنعه من التصريح بأن الموسيقى والأدب قد توارثا الأسطورة (٣) (رغم ما فى الموسيقى والأدب من ذاتية) .

ويتفق ميشيل بانوف مع دوميناك على أن ليفى ستروس يدخل الشعور والذاتية دون أن يدرى . وهو لكى يدلل على ذلك يستعين بعبارة وردت فى خاتمة « الإنسان ... رى » يقول فيها ليفى ستروس :

« إننا بعد أن برهنا على التتالى الصارم ... ساطير ، وبعد أن ... إليها صفة الأشياء ، فإن التحليل يظهر الصفة الأسطورية ... شياء : العالم والطبيعة والإنسان » (٤).

---

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p.

(2) Esprit, Mars, 1973, op. cit., p.

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p.

(4) Ibid., p. 620.

ويتساءل بانوف : لمن إنكشفت الطبيعة الأسطورية شياء ؟ ومن الذى يردد أن الأشياء هى أيضاً ذات طبيعة أسطورية ؟ أليس هـذا رجوع إلى الشعور وهو يناجى ذاته ؟ ثم يخلص بانوف إلى أن قوة الحجة عند ليفى ستروس يلبغى ألا تبهر فى نظر كثيرين فنحن الآن . « إعتقادات بسيطة » (١).

ويمضى ليفى ستروس فى إتجاه الذاتية على حد زعم بانوف عندما يصرح « بأن مدى تأثير كتاباته لا يمكن أن يقيم من الخارج إلا بواسطته هو نفسه (٢) » . ونظراً لخطورة هـذا التصريح ، ولما يعنيه من أن ليفى ستروس لا يسهو فقط فى إتجاه تية ، وإنما يـ تماما عن روح العلم ، لذا فقد رأينا إنصافا للحق أن نورد السياق الذى تضمن هذا التصريح .

تحدث ليفى ستروس عن مؤلفاته وأبحاثه التى تردت عند البعض إلى « صورة خالية من المعنى » . ولذا فإنه يقرر :

« إن ما إشتملته من معنى إنما يوجد متضمناً ومضغوطاً فى داخل النسق » وكل من تعرض إلى هذا النسق دون أن يكون مزوداً بهذا الكم الإثنولوجى الهائل الذى يمثل ثقافات وطنية فى العالم الجديد لن يتمكن من النفـــاذ إلى معناه خلى ، أما الإقتصار على الرؤية من الخارج فإنه يلغى أى معنى . وعليه ، فإنه لا داعى للدهشة إذا شعر الفلاسفة وكأنهم خارج السياق : إنهم خارج السياق فعلا ، على خلاف علماء اللغة والإثنولوجيين الذين يهمهم الأمر مباشرة . فعلماء

(1) PANO] 'chel; «Lévi- »; tel 'en lui-m e»;
(Esprit, , 1), p. 710.

(2) LEVI-STRAU : «L'H me nu», p. 6 .

يمسكون بالصورة ، والإنترولوجيون يمسكون بالمضمون »(١).

« أى خير من يفهم « رباعياتى »(٢)، سواء تعرضت اليها من خل حيث عشتها ، أو من الخارج حيث تبتعد هى الآن لتكون جزءاً من ماضى .

مما تقدم يتضح وجه الحق فيما لسب إلى ليفى ستروس ، فهو لا يدعى لنفسه فقط القدرة على فهم مؤلفاته إذ يشترك معه فى ذلك علماء اللغة والإنترولوجيون .

أما عن المضى فى إتجاه الذاتية والذى رأى فيـه كل من دوميناك وبانوف خروجا على مقومات الاتجاه البنائى . فللحق نقول أن هـذا صحيح رغم أن ليفى ستروس يقرر فى مطلع خاتمة « الإنسان العارى »(٤) أن كلمة « نحن » التى حرص دائماً على استعمالها لم تكن فقط « بسبب التواضع » بقدر ما كانت ترسم الرغبة العميقة فى أن تنتظم « الأنا » فى « نحن » .

أما « الأنا » التى ظهرت فى خاتمة المجموعة الميثولوجية مهد لظهورها ليفى ستروس نفسه بعد أن انتهت أبحاثه وأ - جزءاً من ماضيه . فكان له الحق فى أن يلقى عليها نظرة من الخارج يقول :

« اذا كان ما أن تظهر » فتوقيت ذلك هو عندما تكون قـد انتهت من عملها الذى يحتم استبعادها ، عندئذ يمكنها بل ينبغى عليها أن تلقى على هذا العمل

---

(1) Ibid., p. 6 .

(٢) الاشارة هنا للمجموعة الميثولوجية .

(3) Ibid., p. 6 .

(4) Ibid., p. 9.

نظرة عامة هي شبيهة بنظرة كل من أراد أن يقرأ هذا العمل دون أن يكون قد اضطر لكتابته ... إن هذا الفصل يهدف الى التعليق على عمل منتهى . فالمحرر وقد انتهت مهمته سيعطى لنفسه الحق فى أن يتحدث عن نفسه وأن يتخلص تعاليمه »(١) .

ليفى ستروس كعالم :

سبق أن ذكرنا فى القسم الأول من الكتاب أن البنائية تقدم تفسيرا كافيا لا يلجأ إلى أى واقع خارج النسق . فالمعرفة يجب أن .. أساساً على الدراسة الحالة للموضوع . وهذا القول يفترض أن هذه الدراسة كافية ، وأن للموضوع يحتوى على معقولية ذاتية ومستقلة . غير أن هذا الزعم من شأنه أن يضعنا أمام مشكلتين أساسيتين : أما الأولى فإنها تتعلق بمساهمة العلوم الإنسانية ، وأما نية فإنها تتصل بالعلاقة بين النفس العارفة والشيء المعروف .

وفيما يختص بالمشكلة الأولى فإن ليفى ستروس يرفض الفلسفة كما سبق أن قدمنا . وهو يرفض التاريخ لأن الأحداث التاريخية ينقصها الضرورة كما سنوضح فى مرحلة قادمة من هذا الفصل.

أما التحليل النفسى ، فعلى الرغم من .. له أول الأمر لأنه هو الذى ألهم بفكرة .. شعور كما أوحى بمقولة المغزى Caté .. e du Signifiant ، فإن ليفى ستروس يرفض .. لأنه آخر ملجأ يحتمى به الشعور أو (الذات) le Sujet .

وفيما يختص بالمشكلة الثانية فى العلاقة بين النفس .. رفة والشيء المعروف

---

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. .

فيمكننا الإستعانة بما كتبه ليفي ستروس عن المبدأ للستر النسقي. يقول :

« إن البنائية الأصيلة تحاول أولا أن تمسك بالخصائص الأساسية لأنماط معينة . وهذه الخصائص لا تعبر عن شيء يكون خارجا عنها . وإن كان ولابد أن تتصل بأشياء خارجة عنها ، فينبغي الإتجاه نحو جهاز المخ منظوراً إليه كشبكة ، حيث الأنساق الإيديولوجية المختلفة تترجم خاصية أو أخرى لبناء ... ، وحيث يكشف كل نسق عن نمط معين من العلاقات »(1).

وإذا كانت « الخصائص الأساسية لأنماط معينة » ينبغي أن يمسك بها في ذاتها دون الرجوع إلى واقع خارجي ، فما القول في هذا العنصر الموجود خارج النسق المدروس وهو رغم ذلك ضروري ، أعني النفس التي تلاحظ وتأمل ؟

وإذا كان ليفي ستروس يقرر في هذا النص بأن « هذه الخصائص » يمكن أن تمتد إلى التنظيم المخي organisation cérébrale ... أن نسأل (2) : هل هذه الشبكة المخية Ce... ré... n cé... هي من نفس نمط الأنساق المدروسة ؟ ... الحالة كيف يدرك الشيء شبيهه ؟

C... ent le ... peut-il ... i ... le ... ?

هل هو مختلف عنه ؟ ...-il différent ? ولكن ما المبدأ الذي نرجع إليه في هذا الإختلاف تاريخيا وعقليا ؟

إن هذا الغموض في موقف ليفي ستروس يمكن أن يتكشف في عبارة أخرى يقول فيها : « إن ما أنجزته البنائية ... هو أنها كشفت أمام الشعور موضوعاً آخر ، (غير ذاته) ، أي أنها وضعته أمام ظواهر إنسانية ، وهي في هذا

(1) ...VI-STRAU... : L'Ho...e nu..., p. ...1.

(2) ... J.-... . ... . cit., p. ... .

تماثل العلوم الفيزيائية والطبيعية» (1). إذا كان هذا الموضوع الآخر هو عبارة عن أنساق ثقافية ، فليس من المدهش أن يتعرف العقل على قوانينه في هذه الأنساق . فالشيء يدرك الشبيه ، والشيء يدرك ذاته ، أي أن الشعور يدرك ذاته بخلاف ما جاء في النص من أن البنائية تكشف أمام الشعور موضوعاً آخر .

وهنا يظهر الغموض بل التناقض في موقف ليفي ستروس ، فالشيء هو .. وغيره في نفس الوقت . غير أن التناقض الذي نكتشفه هنا هو في الحقيقة ما يعفي ليفي ستروس من مواجهة مسألتين تظهران بهذا الصدد : أولا من أين أتت الرغبـــة في الكشف أو إرادة الكشف (عن هذا الموضوع الآخر) ، ومن أين أتت القوة لتنفيذها ؟ وثانياً ما مصدر وأصل هذا الحجاب الحاجز بين النفس التي تعرف وبين الواقع المعروف ؟ خصوصاً وأن ليفي ستروس د أن هذا الواقع هو النفس المفقودة وقد ظهرت (2) vé rit perdu et re •T'

أو بعبارة أخرى ، إذا كان الشعور ، لا تختلف مادته عن الواقع الذي يتعامل معه ، ، أي إذا إعتبرنا ، أنه هو هذا الواقع نفسه وقد إنكشفت ".." (3) ، فإن من حقنا أن نسأل : كيف تتكشف هذه الحقيقة ؟ ومتى تتكشف ؟ وما ي يؤجل تكشفها ؟

وإذا كان من الصعب أن نجد إجابة على هذه الأسئلة عند ليفي ستروس أقل من أن يعطي لنا الحق في توجيهها له خصوصاً وأنه هو " ئل ؛ ولقد

---

(1) VI- AUSS : «L'Homme nu», p. .

(2) MENACH J.-M. : op. cit., p. .

(3) VI-STRA : L'Ho e nu», p.

كان مدفى فى كل ما قدمت من أبحاث أن أفهم كيف تعمل النفس الإنسانية «

«Comme tout ce que j'ai essayé de faire, il s' t de comprendre comment fonctionne lesprit des hommes».[1].

وإذا كانت هذه الأسئلة هى فلسفية بالدرجة الأولى فلعله لم يكن بوسعه أن يتعرض لها لأنه وإن كان « يلمح النظر الفلسفى من بعيد إلا أنه يفضل التحول عنه إلى الطريق الذى رسمه لنفسه مسبقا » [2]. ولهذا كله، فإننا سنقول مع Pierre Cressant « إن الإقتصار على دراسة الإنسجام الداخلى للنصوص معناه إخراج ليفى ستروس من أرض الإنتولوجيا حيث يفضل أن يكون والدخول به إلى أرض الفلسفة » [3].

وسنحاول الآن أن . « مكانته العلمية.

إن مكانة ليفى ستروس العلمية لا يختلف عليها النقاد . إلا أنهم يتفقون على أن كتاباته عسرة الفهم سواء أكانت بالفرنسية أو بالانجليزية، كما يتفقون كذ على أن نظرياته - بالتعقيد المحير[4] « Une plexité d'routante

ومهما يكن من شىء فإن ليفى ستروس لم يكن عالما أنثروبولوجيا عاديا وهو الذى تخرج من قسم سفة ودرس نون مما قد أثر فى نظرته للإنسان و لم.

---

(1) VI-STRAUSS : « Let Francaises», no. 1165, Jan., 1 7», p. 1.

VI RAU : «Esprit, Nov., 1 3», p. 0.

(3) NT : «Lévi-Strauss», p. 36.

(4) LEACH und : «Lévi-Strauss», p. 151.

وفي هذا يقول إدموند ليتش :

« لا يجب أن ننفى أن ليفى ستروس قد امتشق أسلحته الأولى من الفلسفة و نون. إنه فى أغلب الحالات يتصرف كالمحامى الذى يدافع عن لا كرجل العلم الذى ... عن الحقيقة »(١).

وإذا كان موضوع الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذى يتفق عليه سائر الأنثروبولوجيين هو السلوك الاجتماعى الحقيقى للكائنات الانسانية ، أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية عند ليفى ستروس هى فرع من السيميولوجيا Séméiologie (٢)، وهذا معناه أن اهتمامه ينصب على البناء المنطقى الداخلى لمدلولات الرموز (٣). فأنساق الزواج فى المجتمعات المختلفة تعتبر متغيرات لبناء منطقى عام ومستتر .

وقد أخذ على ليفى ستروس أنه ينبهر بالكمال ا ى ه ساق Syst es ، لدرجة أنه لا يعترف بما تفرضه الوقائع الأمبيريقية . وفى هذا يقول ليتش Leach :

« إن الحجج المنطقية التى تضمنها كتاب « البناءات الأولية للقرابة » كانت توضح وتؤيد بأمثلة إثنوجرافية مناسبة ، وبالطبع فإن ليفى ستروس لم يلتفت إلى الشواهد السلبية المخالفة لحججه رغم كثرتها »(٤).

(1) d., p.

(٢) كلمة سيميولوجى ... العلم الذى يدرس دور الرموز فى الحياة الإجتماعية (راجع قاموس لالاند).

(3) LEACH und : *Lévi-Stra*, p. 151.

(4) LEA : «*Lévi-Stra*», p. 159.

وهو على سبيل المثال قد إعتبر أن « منع الاتصال بالمحارم » قانونا عاما رغم أن شواهد الواقع و ريخ لا تؤيده على طول الخط .

« وقد كان يبدو لليفى ستروس أنه قادر على أن يحدد ما عنـه تماما كا توقع . وبالتالى فإن كل مهما كانت ظنية هى مقبولة طالما أنها تتمشى مع توقعاته المحسوبة بالمنطق ، وقـد يصل به الأمر الى إنكار الحقائق التى تسير على عكس النظرية » (١).

وقد أخذ على ليفى ستروس أيضاً أنه يتنـاول الأشياء المحسوسة فى نسق رياضى صارم. وهو ينفى أن الرموز التى يستخدمها الرياضيون تكون محايدة من الناحية الانفعالية ، بينما الرموز المستخدمة بواسطة التفكير البدائى تكون بقيم التحريم sont lourdement chargés de val tabous . وليس معنى هذا أن نتائج ليفى ستروس تتجرد من الصحة ، غير أنه من الممكن القول بأنها أقل دقة عما يريده هو . وليفى ستروس يستهدف التوصل الى أن بناء التفكير البدائى « ثنائى binaire فى مجموعه ، وهى النتيجة التى توصل اليها جاكوبسون فى علم اللغة . واذا صح أن المخ الانسانى يميل فى جميع المواقف الى إجراء فصم ثنائى binaire opérer un découp إلا أنه من الممكن أن يقوم بإجراء آخر لم يشر ليفى ستروس (٢). وإذا كان « تفكير الفطرة » يمارس فى قواعد محددة أمانها الوظيفة الرمزية la pensée s'aliène dans des codes فيخشى من أن يؤدى هذا فى النهاية الى تفكير لا يفكر une sée qui ne pense (٣). وفى كتاب « الآفاق الحزينـة » يقول صاحب الأنثروبولوجيا البنائية :

(1) Ibid., p. .

(2) *Ibid., p. 1* .

(3) RICOEUR p. • Esprit, Nov., 1963, p. 606.

« إننا من دراستنا للمجتمعات المختلفة سنتوصل إلى المبادىء العامة للحياة الاجتماعية. ومن الممكن أن تخدمنا هذه المبادىء في إصلاح عاداتنا نحن ... ذلك أن مجتمعنا نحن هو الوحيد الذي يمكننا أن نغيره دون أن ندمره » (١).

وقد استغل إدموند ليتش هذه العبارة ليبين أن ليفي ستروس يتصف بأنه خيالي visionnaire وهي صفة ضد العلم لأنها تجعلنا نقبل بصعوبة شواهد عالم وضعي كما يظهر لنا (٢).

وإذا كان البحث عن الخصائص الأساسية للعالم الفيزيقي أو النفس هو الهدف الرئيسي للجيولوجي وعالم النفس ، فإن ليفي ستروس .. « في الأنثروبولوجيا عن « خصائص أساسية » (٣) أيضا . وهو يتصور أن الشعوب البدائية هي « نماذج مصغرة » لما هو أساسي لدى الإنسانية . كما يعتبر أن بناءات « التفكير » البدائي » تظل حاضرة في أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التي توجد بها في أفكار أولئك الذين ينتمون إلى « مجتمعات بدون تاريخ » . ورغم هذا فإن ليفي ستروس كان يتحفظ جيداً عندما يتصل الأمر بمحاولة إثبات هذه المساواة . ففي الفصل الخامس من كتاب « تفكير الفطرة » يحاول أن يفرق بين مجتمعات بدائية هي كالفطائر والحلوى بالنسبة للأنثروبولوجي لأنها تتميز بالثبات Statiques وبأنها خارج الزمن ، وبين مجتمعات متقدمة يصعب تطبيق التحليل الأنثروبولوجي عليها لأنها « في التاريخ » (٤) . وقد شعر بول ريكير بهذه الصعوبة في منهج ليفي ستروس . فهو يقرر :

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. .

(2) LEACH Edmund : «op. cit., p. .

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 49.

(4) LEACH Edmund : op. cit., p. 23.

« بأن تفكير الطوطميين هو الأقرب للبنائية وذلك لأن مضمونه تافه رغم تصنيفاته العبقرية » (١).

وقد كان النقد الذي وجهه بول ريكير إلى البنائية يعتمد أساساً على أن هذه الأخيرة في تفسيرها للإنسان من خلال الميثولوجيا إنما اعتمدت فقط على أبحاث بحاثها الهنود الأمريكيون وهي بهذا أهملت الأصول السامية والاغريقية والهندية التي أنبتت الفلسفات والديانات بل وكانت هي الأصل في الثقافة الغربية ذاتها . وإذا كان ليفي ستروس يسمح بأن نسحب نتائجه على جميع " فات فإن ريكير يذكر في دحض ذلك أن الأساطير الطوطمية الاسترالية لا تؤسس على بناءات بقدر ما تؤسس على أحداث : فظهور الجد الطوطمي على نقطة معينة من الأرض وأيضاً رحلاته التي أتت بالبركة على كل مكان حل به من شأنه أن يكون حافزاً للأحفاد كي يتعلقوا بالأرض ويحرصوا على التمسك بها (٢) . البناءات لا تكفي إذن في التفسير كما أن التعميم وإطلاق الحكم من شأنه أن يؤدي إلى دوجمانيقية طالما أثارت ليفي ستروس عندما صدرت عن الفلاسفة .

إن ليفي ستروس في خاتمة كتاب « الانسان العاري » يقرر أن تفسيراته قد إحتوت جميع التفسيرات ، كما يزعم أن ما استخلصه من تفسيره ساطير يفوق كل ما استخلصه الفلاسفة في دراستهم للأسطورة على مدى ٢٥٠٠ سنة (٣). وهو

(1) RICOEUR p. : «Structure et herméneutique», in Esprit, Nov., 1 , p. .

(2) Ibid.

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», 572.

بهذا قد خلع زكاة العالم في نظر كثيرين حتى قيل أن عدد المشقين عليه اخذ تعدى بكثير عدد الأتباع. يقول أحد المنشقين :

« إن من أختار أن يكون أنثرولوجيا حتى عام ١٩٥٥ كان عليه أن يقتدي بليفي ستروس، لأن المناخ العلمي لم يكن ليستنشق بدونه. أما وقد أراد أستاذنا أن يقودنا إلى رماد أراد أن « يملأ به السماء » رغبة، فعلينا أن نقول له : دعنا نفترق، فقد أصبح الوقت مناسبا »(١).

ومهما كان من قيمة المآخذ على منهج ليفي ستروس، فينبغي الاعتراف مع إدموند ليتش بأن هذا المنهج يمكن أن يقيم بما له من وظيفة اجرائية Opérationnelle.

« فإذا تمكنا بتطبيق هذا المنهج على المعطيات الأنثروبولوجية من الوصول إلى لمحات لم تكن لدينا من قبل، وكانت هذه اللمحات تلقي الضوء على وقائع إثنولوجية لم يسبق لنا التنبه إليها، عندئذ سنشعر بما لهذا المنهج من نتائج إيجابية. واسمحوا لي أن أقرر بأن هذا الشعور قد تكرر لدينا في مناسبات عديدة »(٢)

ليفي ستروس الفيلسوف :

يرى دوميناك أن ما كتبه ليفي ستروس في المجموعة الميثولوجية من الممكن أن يسمح بتكوين نظرة جديدة أو على الأقل فإنه يحثنا على تغيير نظرتنا الفلسفية. كما يرى أن هذا الجانب الفلسفي عند ليفي ستروس لا يقل أهمية

(1) Panoff : (Esprit, Mars, 1973), p. 710.

(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 87.

عن الجانب العلمي مهما قويت . خصوصا بعد أن تكشف لنا عدم كفاية الجانب الأخير (١).

والحقيقة أن ليفي ستروس يتحمل مسئولية مواقف هي بلاشك تتعدى ق العلم وتتصل بالمجال التقليدي للكشف الفلسفي و قة الفلسفية ، كما أن المواقف الفلسفية لم تظهر في المجموعة للميثولوجية التي بدأت بظهور « النيء والمطبوخ » سنة ١٩٦٤ ، وإنما ظهرت في مقدمة لكتاب موس سنة ١٩٥٠ ، و « الآفاق الحزينة » سنة ١٩٥٥ . الأمر إذن ليس من قبيل النظرات الفلسفية التي يختتم بها العالم حياته العلمية ، وإنما هو اتجاهات فلسفية متأصلة جعلت صاحب الأنثروبولوجيا البنائية يتفادى الشواهد السلبية المخالفة لحججه وآرائه .

الطبيعة وا فة :

لقد أتفق الباحثون على أن ليفي ستروس صاحب فلسفة مادية . فهو عند سارتر مادي صوري térialiste transcendental (٢) . كما أنه يقيم دعائم أول فلسفة مادية متناسقة في هذا العصر طبقا لرأى لاكروا Lacroix .

وكان أزدواج التقابل (طبيعة / ثقافة) من أهم المحاور الأساسية في الفكر البنائي عند ليفي ستروس . فبالأضافة إلى استخدام هذا بل

(1) : (Esprit, rs, 1973) p. 697.

(2) S E J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 1

(3) LA OIX : «Panorama de la philosophie Francaise Con poraine», p. 221.

فى تفسير الظواهر الأنثروبولوجية ، وهو ماسبق عرضه فى القسم الأول من الرسالة ، يجعل ليفى ستروس ... موضوعاً للتأمل المحض . فهو فى محاضراته بالكوليج دى فرانس عام (١٩٥٩ — ١٩٦٠) يرى أن الثقافة والمجتمع تظهران لدى الكائنات الحية كحلين متكاملين لمسألة الموت . والجانب الاجتماعى موجود لدى الحيوان ، ووظيفته أن يمنع الحيوان من معرفة أنه مائت ، وأما الثقافة فهى بمثابة رد فعل الإنسان حيال الشعور بأنه مائت . (١)

والفيلسوف البنائى لايبعد كثيراً عن سارتر فى هذه النقطة . فالثقافة عند سارتر هى انطلاق مستمر tuel arrachement وتجاوز dé ment أى ابتعاد عن العدم والموت . أما عدم الانطلاق فإنه يهدد بانزلاق فى المادة الجامدة ، أى يهدد بموت معاش للذات M vécu de La conscience يفضى إلى الجحيم l' Enfer . غير أن سارتر يقرر «عدم إمكانية رد الجانب الثقافى إلى الجانب الطبيعى »(٢) ، وهو ما لايوافق عليه ليفى ستروس . وإذا كانت محاضراته بالكوليج دى فرانس قد أشارت بالتقابل (طبيعة / ثقافة) إلى التقابل (حيوانى / إنسانى) ، نجد فى محادثاته مع جورج شاربونييه (٣)، أن ليفى ستروس يغير الحدود بين الطبيعة والثقافة . إذ أشار إلى أن الحيوانات يمكن أن يكون لها ثقافة : فالنمل يمكن أن يشيد قصورا تحت الأرض غاية

(1) LEVI-S A S : «Annuaire ll e de F ce, Paris, 1 .

(2) AUDRY Colette : «Sartre», p. 81.

(3) AR NNI , Georges ; «En iens avec Cl. Lévi-Strauss, Plon, 1 1.

فى التعقيد . غير أن بقية النص يشير إلى أننا مازلنا فى نطاق الطبيعة بسبب عدم وجود لغة بمعنى الكلمة . وفى « المجموعة الميثولوجية » نجد أن ليفى ستروس لايتردد فى نسبة الثقافة إلى ماهو غير الانسان (تغريد الطيور مثلا)(١) .

ويتساءل ليفى ستروس عن السبب الذى من أجله يميل س إلى التميز عن الطبيعة رغم أنهم جزء منها ، وكان عليهم أن يستمروا على صلة بها " أرادوا الاستمرار فى الحياة ؟ (٢) ثم يلاحظ (وهى ملاحظة أقرب الى علم الآثار منها إلى الإنتروبولوجيا) أن الإنسان قد استعمل النار منذ القدم كى ينتقل بطعامه من حالة النىء (الطبيعى) إلى حالة المطبوخ (المصطنع) . وإذا تساءل عن السبب فى هذا رغم أن الانسان ليس مضطراً لأن يطهى طعامه ، فإن ليفى ستروس يجيب بأنه يفعل ذ لأسباب من نوع رمزى كى يميز نفسه عن الحيوان .

وهكذا كانت ر و بخ رمزين أساسيين تميز بها قة ـ .

والإنسان لا يتنكر تماما الطبيعة ، فهو يخلق الثقافة على نسقها . وإذا كان إدراكنا الطبيعة الذى يبدأ بالحواس قد تمخض عن اكتشاف علاقات ـ ، فإن هـذا مرجعه إلى طريقة عمل الحواس وأيضا العملية التى بمقتضاها يفسر المخ المثيرات التى تعرض عليه . أما النتاج ـ فى فإنه يشمل نفس هذه العلاقات المكتشفة ، أو أنه يتولد على نسقها . ولا ينبغى أن نضل الطريق فى تفسير ذ . فليفى ستروس ليس مثاليا idéaliste على طريقة جورج باركلى ، فهو لا يزعم أن الطبيعة لا وجود

---

(1) F. J-B. : «Comprendre Lévi-Strauss», p. .

(2) und : «Lévi-Strauss», p. 142-143.

Ibid., p. 143.

لها إلا فى إدراك ممارسة النفس الانسانية . فعند ليفى ستروس الطبيعة هى «فى ذاتها، en soi " تمثل الواقع الأصيل Une alité authentique ، وهى محكومة بقوانين طبيعية يكشف عنها الإنسان بأبحاثه العلمية ، غير أن قدرتنا على إدراك طبيعة الطبيعة تحددها طبيعة أجهزة الإدراك عند الانسان (١) .

إن القضية الأساسية التى يهتم لها ليفى ستروس هى : فى البحث عن كيف ندرك الطبيعة . إن هذا الإدراك يبدأ بالحواس . وإذا كانت البيئة المحيطة تظهر لنا كتتابع لوحدات متصلة ولا متناهية وتنتمى إلى فئات محددة ، لذا فإننا فى عملياتنا التركيبية ، عندما نخترع الطقوس أو عندما نكتب التاريخ ، إنما نقلد إدراكنا للطبيعة (٢) .

وبملاحظة خصائص التصنيفات التى نستخدمها وطريقة استخدام للمقولات Catégo التى تصدر عنها يمكننا أن نتوصل إلى نتائج حاسمة تتصل بطبيعة التفكير الإنسانى . وحيث أن المخ الإنسانى هو نفسه ينتسب إلى الطبيعة ويصدر عن نفس المادة لدى جميع بنى البشر ، لذا فإن الناتج الثقافى الذى يتولد عنه لابد وأن يتصف بصفة العمومية Univ lité كطبيعة المخ تماما (٣).

(1) Ibid., P. 36— .

(٢) راجع مثال الطيف الشمسى بالفصل الثالث .

(٣) لسنا هنا بصدد تناقض فى تفكير ليفى ستروس بالقياس إلى ما قدمنا آنفا (فى الفصل الخاص بالبنائية وخصائصها) من أن فة لها مفهوم يتصل بالنسبية فى كتاب القرابة . ذلك لأنها تتصف بالنسبية على مستوى حرة الخام وبالعمومية على مستوى البناء .

يقول ليفى ستروس فى كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » :

« إن اللغة والثقافة هما مظهران متوازيان لنشاط أكثر تأصلا ، أعنى ذلك الضيف الحاضر بيننا دون ما دعوة وجهت إليه للاشتراك فى مناقشاتنا : النفس الانسانية »(١).

النفس واللاشعور :

وقد يتبادر إلى الذهن هنا لأول وهلة أن النفس عند ليفى ستروس هى وحدة ميتافيزيقية مستقلة عن الجسد أو أنها من الانسان بمثابة الوعى أو الشعور . غير أن Fages يعلق بأن المقصود بالنفس الإنسانية هنا ليس الشعور وإنما هو بالضرورة اللاشعور (٢) . وليفى ستروس نفسه يقرر فى موضع آخر (٣) بأن « قضايا الرياضة تعكس النشاط الحر للنفس » ، ويعنى « أنها تعكس نشاط خلايا المخ ، وحيث أن النفس هى أيضا شىء ، فإن نشاطها يفيدنا فى فهم طبيعة الأشياء : بل إن التفكير البحت من الممكن أن يفسر على أن العالم يستبطن ذاته » .

la réflexion pure se r[illegible] e en une intériorisation du [illegible] os

وحيث أن هذا التفكير يشير — فى صورة رمزية — إلى بناء [illegible] لم الخارجى

de l'en-dehors [illegible] la ، لهذا يتفق ليفى ستروس مع بث [illegible]

فى « أن المنطق واللوجستيقا هى علوم تجريبية تنتمى إلى الإثنوجرافيا ولا ترد إلى علم النفس »(٤).

(١) « الأنثروبولوجيا البنائية » ، ص ٨١ .

(2) FAGES J.-B. : " Comprendre Lévi-Strauss " , P. 43

(3) LEVI STRAUSS : " La Pensée sauvage " , P. 328.

(4) BETH, E. W. : «Les fondements logiques des mathématiques», Paris, 1955, p. 15. (Cité par Lévi-Strauss).

ويرى سيمونيس Simonis أن التركيب الخاص بالنفس الإنسانية هو شعور الذى يتحدث عنه ليفى ستروس(١). إن هذا اللاشعور طبيعى nat l لأنه عام universel ، وهو يختص بالوظيفة الرمزية ، ويحمل إمكانياتها المعنوية porteur de possibilités de significations وهو يفرض «قواعده» على كل عمل ثقافى . هو إذن ذو طبيعة منطقية(٢) .

Il est d'un naturel extrémement logique

مما تقدم نجد أن اللاشعور هو أساس معقولية واتصال الظواهر الاجتماعية . كما نلاحظ أن الجانب الاجتماعى والرمزى واللاشعور كلها ... فى بعضها البعض . فبفضل قوانين اللاشعور استطاع الإنسان أن يمتلك اللغة واستطاع أن يجعل الأشياء تتكلم بأن طبق عليها الرمز (٣) . وبعبارة أخرى ، إذا كان البناء اللاشعورى للنفس الإنسانية هو أساس التفكير الرمزى ، فان ظهور التفكير الرمزى هو الذى يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية (٤) . وهكذا فإن ليفى ستروس فى دراسته للبناءات الأولية للظواهر الثقافية، يكتشف فى نفس الوقت طبيعة الإنسان بل والعالم أيضا . وهو يقول فى هذا المعنى : «إن الإثنوجرافيا تمنحنى غبطة عقلية ، إذ أنها تكشف لى عن سبب معقولية الأنا و[illegible] لم معا» (٥) .

(1) S QNIS Yvon : op. cit., p. .
(2) Ibid., p. .
(3) FAG J.-B. : op. cit., p. 43.
(4) LEVI-STRAUSS «In uction à l' vre de », p. XXXII.
(5) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiq », p. 51.

وإذا كانت مشكلة المدرسة الفرنسية بعد دوركايم وليفى بريل هى العبور إلى الآخرين l'autre à l'accès رغم أن هذا هو نفسه تعريف الأنثروبولوجيا فإن ليفى ستروس يجعل من اللاشعور حداً أوسطاً بين الأنا والغير le moi et autrui(١). وهو بالتعمق فى الدراسة يتوصل إلى صور من النشاط هى فى نفس الوقت لنا وللغير no et au ، وهى بمثابة شروط لكل حياة عقلية لكل الناس ولمختلف العصور. وهكذا فإن فهم الصور اللاشعورية لنشاط النفس يسمح بالكشف عن الغريب لدى الآخرين الذى هو نحن أخرى un autre nous (أى مشترك بيننا وبينهم). ونحن هنا بصدد مسارات لا شعورية itinéraires inconscients والتقاء rencontre بين الأنا والغير. وهى مسارات مخطط لها فى البناء الفطرى للنفس الإنسانية وفى التاريخ الخاص للأفراد والجماعات «(٢). إن البحث فى هذه المسارات هو شرط النجاح. ومن هنا كانت المسألة الإنثولوجية هى مسألة إتصال communication ، وكانت « الأنثروبولوجيا هى العلم الوحيد الذى يجعل من تية وسيلة للبرهنة الموضوعية »(٣).

واللاشعور عند ليفى ستروس لا يقتصر دوره على الوساطة بين الأنا والغير ، يكتشف فى أعماق الأنساق الإجتماعية بناء تحتى صورى - Une infra structure formelle يميل إلى تسميته تفكيراً لا شعورياً ، هو تسبق للنفس الإنسانية Anticipation de l'esprit h كما لو كان للعلم وجود سابق

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'oeuvre de Ma p. XXXI.

(2) Ibid., p. XXXI.

(3) LEVI-STRAUSS : «Cours inaugural au Collège de France en 1 », (cité par Fages).

فى الأشياء ، وكما لو كانت اللسات الإنسانية والثقافة بمثابة مرتبة ثانية العليمة(١).
فالأفراد ملك البناء أكثر من كونهم يملكون له .

Elle "les a" plutot qu'ils ne l'ont

ونحن نجد هنا أن إهتمام ليفى ستروس بالبحث عن الحقيقة يفوق إهتمامه
بالإنسان رغم أنه يبحث عن الحقيقة من خلال الإنسان à travers l'homme.
ومن هنا أمكن القول بأن ليفى ستروس يقيم دعائم فلسفة مادية متناسقة .

يقول ليفى ستروس :

« لقد وجد العلم الإجتماعى تحت البناءات بناء بعدى cture me
تسير على هديه ووفقا له . أما العام الذى نتوصل إليه هنا فإنه لايلغى الخاص
والجزئى تماما كما لاتلغى الهندسة المعممة généralisée حقيقة العلاقات الملموسة
للمكان الإقليدى» (٢). فالظاهرة الأمبيريقية هى خطوة أساسية فى عملية الكشف ،
والإستقراء induction لايقابل الاستنباط Déduction . ألم يبين جاليليو
أن التفكير الحق هو حركة متصلة بين التجربة والتركيب العقلى ، (٣) ؟

الوظيفة الرمزية :

إن الوظيفة الرمزية هى مبدأ الصواب والخطأ ، وذ لأن عدد وثراء المعانى

(3) LEAU-PONTY : op. cit., p. 1 .

(2) Ibid.

(3) Ibid..

التى يمتلكها الإنسان يتعدى دائماً دائرة الأشياء المعروفة . فالوظيفة الرمزية ينبغى دائماً أن تكون متقدمة en avance بالنسبة لموضوعها ، كما أنها لا تصل إلى الواقع إلا إذا تجاوزته أولا فى الخيال .en le de dans l' im 'naire

وهنا نلاحظ أن ليفى ستروس يهتم بتوسيع مدارك العقل كى يتمكن من فهم ماهو سابق على العقل la rai qui préc وما يتعداه qui l'excède لدينا ولدى الآخرين (١).

ويرى ليفى ستروس أن المسألة لا تتعلق بتحويل المعطيات الخارجية إلى رموز ، وإنما برد الأشياء إلى طبيعتها أى إلى النسق الرمزى الذى لولاه ، لما كان الاتصال بين هذه الأشياء مفهوماً . فالنسق الرمزى هو الذى يفسر معقولية هذه الأشياء . وإذا كان الجانب الاجتماعى يمثل "ـ" مستقلة ، فإن الرموز هى أكثر واقعية مما ترمز إليه les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent. كما أن الدال يسبق ويحتم المدلول (٢).

Le si 'fiant préc et détermine le signifié

اللغة والرمزية :

يرى ليفى ستروس أن اللغة والرمزية قد ظهرتا دفعة واحدة (٣) فلم تتم .

(1) op. cit., p. 163.

(2) VI-S AUSS : «Introduction à l' de Ma », p. XXXII.

(٣) مقدمة موس ، ص XXXII :

ويلاحظ بهذا الخصوص أن لويس دى بوناالد Louis de Bonald وهو =

الأشياء بأسمائها تدريجياً . ذلك لأن دراسات البيولوجيا وعلم النفس قد أنهت أنه كانت توجد مرحلة لم يكن هناك معنى لأى شىء ، ثم . مرحلة أخرى كل شىء فيها له معنى . وترجع أهمية هذه الملاحظة إلى أنها على العكس تماما مما نجده فى مجال المعرفة ، إذ أن هذه الأخيرة تتكون ببطء وبالتدريج . « فالإنسان قد تكلم لم مبكراً ، غير أنه سيتطم ببطء كيف يعرفه » . وبمعنى آخر ، فى ا الى تحول فيها العالم فجأة إلى شىء له دلالة devenu significatif ، لم يصبح بنفس الدرجة معروفاً connu . وليفى ستروس هنا يشير إلى تقابل أساسى ، فى تاريخ النفس الإنسانية، بين الرمزية bolisme التى تتصف بعدم الاتصال discontinuité (لأنها ظهرت فجأة) ، وبين المعرفة التى تتصف بالاتصال continuité (لأنها تتكون ببطء)(1). ورغم هذا " بل فان فتى الدال والمدلول le fiant et le signifié تتآزران معا كمجموعتين متكاملتين ، أما المعرفة وهى العملية العقلية التى تسمح بتوحيد الدال والمدلول فهى لم تبدأ إلا ببطء (2).

= كاتب سياسة فرنسى (١٧٥٤-١٨٤٠) قد سبق ليفى ستروس فى هذه النظرية. فالنفس الانسانية عنده قد إكتسبت اللغة " واحدة بينما كان الفكر فى سبات عميق . وتلك اللغة هى التى أخرجت الفكر من سباته ، غير أن nald يشير إلى أن الله هو الذى أعطى اللغة للانسان ، وهو ما لم يهتم له ليفى ستروس .

راجع : Fages, op. cit., p.

وأيضا : Louis de Bonald, «La révélati on itive», ère, 1 .

(1) LEVI-STRAUSS : Introduction à l' vre de Ma , p. XLVII.

(2) Ibid., p. XLVIII.

ويرى ليفي ستروس :

« أن مجريات الأمور في العالم تشير إلى أن الإنسانية قد إكتسبت دفعة واحدة مجالا هائلا وخططه المنفصلة وأيضاً فكرة علاقتهما المتبادلة، غير أن هذه الإنسانية قد أمضت ملايين السنين في فهم ومعرفة أي الرموز في الخطة يمثل الأوجه المختلفة للمجال. العالم كان ذا دلالة قبل أن يبدأ الانسان في معرفة دلالتــه L'univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir ce qu'il signifiait وهـذا التحليل السابق ينتج عنه أن العالم كان ذا دلالة a signifié منذ البداية ، وكان يعني مجموع ما تصبوا الإنسانية إلى معرفته منه الآن (١) ».

معنى التقدم :

إن ما نسميه تقدم النفس الإنسانية وتقدم المعرفة العلمية لا يمكن إلا أن يكون تصحيحا للتصنيفــات rectifier des découpages وتجميعا للتشابهات procéder à regroupements وتعريفا للتضمنات définir des appartenances ، وكشفاً لمنابع جديدة découvrir ources neuves داخل شمول مغلق ومتكامــل مع نفسه (٢). au sein d'une totalité fermée et complémentaire avec elle-même.

ونلاحظ بهذا الصدد أن فكرة « الشمول المغلق » تعني أن مستقبل الإنسان le destin de l'homme ، بل مستقبل العالم بأسره يظل حبيسا داخل المحدود

(1) Ibid.

(٢) مقدمة موس ، ص VIII

التي رسمها الأنموذج . ولهذا فإن الاعتقاد في التقدم وفي تحرير البشرية ، وهو الإعتقاد الذي مهدت له الثقة اللامتناهية في إمكانيات العلم، إنما يثير الشعور بالضيق عند ليفي ستروس (١). وقد هداه التفكير الأسطوري إلى أن يعكس الآية، فيستبدله بفكرة أفول البشرية « Crépuscule des ho es » . وترجع أهمية هذا الإعتقاد في نظره إلى أنه الأكثر تآلفا مع الحيرة التي تسيطر على العصر. وهو إعتقاد تشاؤمي يفضي إلى العدم ، إذ يتبدد كل شيء كما يتبدد الشفق في غياهب الظلام (٢) . وظاهر أن هذا الاعتقاد لا يتمتع بأي مساندة من قبل العلم. وإن كان يذكرنا بأقوال عائلة لدى سانت إكزوبري Saint-Exup:ry (٣) وبرنانوس Bernanos (٤). يقول برنانوس Bernanos :

« إن الإنسانية مجردة عن أساطيرها ودياناتها ومستسلمة لغة العلم والقوة إنما هي مهددة بالموت برداً »(٥).

ولقد تجردت الإنسانية عن أساطيرها . « فالميثولوجيا تخضع قوى الطبيعة في الخيال وبالخيال . وقد إختفت الميثولوجيا عندما تم إخضاع هذه القوى في الواقع » (٦).

(١) راجع : Panoff : Esprit, Mars 1 , p. 709.

(٢) نفس المصدر السابق ، بالاضافة إلى « الانسان العاري » ، ص ٦٢٠ .

(٣) طيار وكاتب فرنسي ، ولد في ليون (١٩٠٠ - ١٩٤٤) .

(٤) كاتب فرنسي ولد في باريس (١٨٨٨ - ١٩٤٨) .

(5) DOMENACH ; «Esprit», Mars 1973, p 698.

(6) Mao Tsé-Toung, Quatre Essais philosophiques (Editions eu langues étrangères, Pékin 1967), p. 73.

ونلاحظ بخصوص فكرة « الشمول المغلق » أيضاً إنها تتمشى مع « د » ليفي ستروس لفكرة الزمن الذي يشبهه بسلسلة حلقاتها المتر « تعبر القرون » وهي مع هذا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبدا (١).

وكان ليفي ستروس قد انبهر بقائمة العناصر الكيميائية لمالدليف Mendeleieff وأيضا بقانون الوراثة « genéti » . إذ لا شك أن فكرة المجموع المنتهي واللا محدد هي فكرة مطمئنة لأنها تطبيق لبعض القواعد البسيطة ولأن المجهول اليوم يبقى مغلقاً داخل صندوق له رقم ، وهذا يعني أن إكتشاف الغد كان معدا له منـــذ الأمس ، كما يعني أن المستقبل يخضع للجبرية l'avenir est précontraint (٢).

ويؤكد ميرلوبونتي أن « البنائية تحلم بجدول زمني لبناءات القرابة يمكن مقارنته بجدول العناصر الكيميائية لمندليف (٣) » كما يرى :

« أن اقتراح برنامج عام لتقنين البناءات هو ظاهرة ... ؛ لأنه يسمح لنا باستنباط بعضها من البعض الآخر ، كما يسمح - إبتداء من الأنساق الموجودة - بتركيب مختلف الأنساق الممكنة . أليس في هذا توجيه للملاحظة الإ... بقية نحو

---

(1) : «Esprit», 1973, p. 693.

(2) P O : «Es t», 1973, p. 707.

(3) U- NTY : op. cit., p. 154.

مندليف هو كيميائي روسي (١٨٣٤-١٩٠٧)، استطاع أن يتنبأ بخصائص بعض العناصر الكيميائية غير المعروفة، وأن يصنف هذه العناصر فيجعلها تحتل مكاناً داخل قائمة عامة تشمل جميع العناصر .

بعض المؤسسات الموجودة ، والتى بدون هذا البرنامج النظرى المسبق ، قد تمر دون أن تدرك ! ، (1)

ويؤكد بالوف off أيضاً أن البنائية أرادت أن تطبق أنموذج ماندليف على دراسة الأساطير ، غير أنه يرى أن فى هذا خروجاً على فكار مة ليفى ستروس والتى عرفت عنه حتى سنة ١٩٥٨ . (٢)

وإذا كان أهم مايوحى به منهج مندليف هو فكرة المجموع المنتهى و تمد l'idee d'un en ble fini et inextensible فإن ، حت لايسعه إلا أن يقرر أن ليفى ستروس يظل متناسقاً مع أفكاره مة على الرغم مما يزعم بالوف ، خصوصاً وأن فكرة المجموع المنتهى و تمد لاتختلف كثيراً عما جاء فى " ، علم الاجتماع و نثروبولوجيا ، والتى كتبها ليفى ستروس سنة ١٩٥٠ من ، أن تقدم المعرفة العلمية لايمكن أن يكون تصحيحاً التصنيفات وتجميعاً المتشابهات ، وتعريفاً المتضمنات ، وكشفاً لمنابع جديدة داخل شمول مغلق » .

ونلاحظ أن ليفى ستروس يضطر إلى ستعانة بالعقل المقدس l'en t di يضطر إلى إدخال فكرة نا Mana على اعتبار أنها الصفة زمة لكل تفكير ، بدائى ، أو ، متحضر » .

أما عن العقل س ، فإنه يستعين به لأنه ، يستوعب عدم التكافؤ بين

(1) M AU- : op. cit., p. 1 -1 .

(2) PANO : "Esprit" : rs 1 , p. 7.

الدال si 'fiant والمدلول signifié » (١) . وهو يرجع سبب عدم التكافؤ إلى زيادة فى كثافة وكم الدال بالنسبة « المدلول » . إن هذا « ل » الزائد يسميه ليفى ستروس s' ifiant flo t « ». وهو ليس شيئاً آخر سوى « المانا » . (٢) .

« والمانا هى قوة وعمل ، صفة وحالة ، أسم وصفه وفعل فى نفس الوقت ، مجردة وملموسة abstraite et concrète ، موجودة فى كل مكان ومحددة ؟ ن معين فى نفس الوقت . للمانا إذن هى هنا كله » . (٣)

يقول ليفى ستروس :

« نحن ظاهريا أبعد ما نكون عن « المانا » ، أما فى الواقع فنحن قريبون جدا منها ... وذ لأنه يوجد فارق فى الدرجة وليس فى النوع بين مجتمعات رسخت فيها المعرفة العلمية ، وأخرى لم يتسنى لها ذلك » . (٤)

فالمانا توجد وراء كل فن أو شعر أو اختراع أسطورى أو جمالى . (٥)

الوظيفة الرمزية والعلم :

إن البنائية تجعل العلم نابعاً من التفكير الرمزى . و التفكير العلمى يضع « المانا » فى اعتباره ،

---

(1) L AUSS : ‹ Introduction à l' vre de uss, p. X.

(2) Ibid., P. XLIX.

(3) Ibid., P. L.

(4) Ibid., P. XLVIII

(5) Ibid., P. XLIX.

إلا أنه يحاول أن « عتمها » أو أن ينظمها إلى حد ما ».(١)

وإذا كان التفكير الرمزي أو الأسطوري يدرك شمول العالم المحسوس ويعمل على رده إلى النسق الرمزي أي إلى فئة « الدال » ، فإن التفكير العلمي البنائي يجد في معرفة المدلولات les signifiés ، أي المحسوسات ، بواسطة تنظيم عقلي أو بإعادة تنظيم فئة « ل » في مواجهة المدلولات . والتفكير العلمي لا يبدأ بتجريد صوري abstraction formelle . إنه « بنائي» بمعنى أن « الدال » يميل إلى أن ينطابق بقدر الإمكان مع « المدلول » أو « المضمون » . ومن هنا يتضح أن التفكير العلمي البنائي هو الأقرب للتفكير الرمزي « البدائي» ، أما التفكير المجرد الصوري فهو أبعد ما يكون عنهما لأنه يأخذ في الإعتبار فئة « الدال » وحدها .

البنائية والمذهب الصوري :

إذا كان المذهب الصوري le formalisme بوجه عام يحتم وجود تقابل بين المجرد والمحسوس فإن هذا ما ترفضه البنائية . ففي مقال بعنوان « البناء والصورة » la structure et la f e كتب ليفي ستروس :

« إن المذهب الصوري fo ll يفصل بين الصورة la fo والمضمون le contenu . فالصورة هي وحدها المعقولة intelligible ، أما المضمون فهو مجرد عن أي قيمة لها معنى . dépo de valeur signifiante.

أما بالنسبة للبنائية ، فإن هذا التقابل غير موجود . فلا يوجد المجرد من

(1) FAGES J.-B. : op. cit., P. 50 ;

ناحية وللملوس من ناحية أخرى . كما أن الصورة والمضمون ينتسبان إلى طبيعة واحدة ويخضعان لنفس التحليل » . (١)

وهذا يعني أن للنطق اللاشعورى يخضع لما يخضع له المنطق العلمى من قوانين ، علماً بأن هذا الأخير . على دراسة الملموس .

ولتوضيح ذلك يذكر ليفى ستروس فى نفس ل أنه فى سرد الأحداث لأسطورة معينة نجد أن « الملك » ليس فقط ملكاً ، و « الراعية » ليست مجرد راعية ، بل إن هذه الكلمات أو المدلولات les signifiés التى تغطيها تصبح وسائل محسوسة لتركيب نسق معقول يتكون من تقابلات oppositions : بين (ذكر / أنثى) « طبيعة » ، (فوق / تحت) « ثقافة » . كما يتكون من كل التغيرات الممكنة permutations بين هذه الألفاظ . (٢)

وخلاصة القول أن البنائية تبتعد كثيراً عن المذهب الصورى .

البنائية ومذهب :

غير أننا من الممكن أن نلمس تقاربا بين البنائية ومذهب كنط : فبالاضافة إلى عبارات وردت بخصوص الدال والمدلول ، وكيف أن العملية العقلية التى تسمح بتوحيدهما هى المعرفة ، نجد بكتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » عبارة

(1) VI-STRAUSS : «La Structure et la f e», in Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée, Mars 1960. (cité par Fages).

(2) Ibid.

عن اللاشعور تقول : « اللاشعور فارغ دائما ... وتنحصر حقيقته فى فرض قوانين بنائية على عناصر تأتى من الخارج »(1). إن هذه العبارة تذكرنا مباشرة بقوالب الفكر عند كنط ، تلك القوالب التى تظل فارغة إن لم تأتها المدركات من الخارج .

وكان بول ريكير Ricoeur قد وصف بنائية ليفى ستروس بأنها هى المذهب الكنطى بلا موضوع متسامى - Un kantisme sans sujet transcendental . وهذا يعنى أن البنائية تفترق عن مذهب كنط فى أنها لاترى فى البناءات مقولات تتعلق بالذات (أى تطبقها الذات على أشياء تأتيها من العالم الخارجى ، فتفرض فيها النظام بدلا من الفوضى وعدم التنظيم) . فالبنائية تنظر للبناءات على أنها موجودة فى الأشياء ، وتعكسها النفس على اعتبار أنها شيء بين الأشياء . وفى هذا يقول ليفى ستروس : « إن التحليل البنائى لايظهر فى النفس إلا لأن أنموذجه قد وجد أولا فى الجسم ، وبعبارة أخرى فإن الرموز التى يستخدمها علم الإنسان لاترد إلى رموز أخرى بقدر ماترد إلى أشياء »(2). هذا بالإضافة إلى أن العالم يسوده النظام عند ليفى ستروس .

موقف ليفى ستروس من التاريخ :

لقد كانت نقطة الخلاف الأساسية بين سارتر وليفى ستروس هى ما إذا كان من الممكن أن يعطى مكان الصدارة للتاريخ عند البحث عن ... الانسان :

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 224.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'homme nu», p. 619.

وليفى ستروس يهاجم التـــاريخ لغرض دفاعى apologétique ونقدى Critique .

وفى مجال الدفاع عن البحث الأنثروبولوجى يشير ليفى ستروس إلى أن هـذا البحث تحكمه الضرورة la néc ité ، وهى من أهم صفات العلم ، ذلك لأنه ينصب أساساً على بناءات لاشعورية تنبثق عنها الظواهر الاجتماعية . فى حين أن البحث التاريخى الذى يدرس الأحداث التاريخية على أنها تعبيرات شعورية des expressions conscientes ، يظل أبدا سجين صفة العرضـــية contingence وهى ضد العـــلم .

ويلاحظ Emilio de' Ipola أن التاريخ والمعرفة التاريخية بوجه عام يظهران باستمرار فى كتابات ليفى ستروس على أنها من الموضوعات الخلافية التى لم تحسم أبداً ، كما يلاحظ أن كثرة الجدل مع المؤرخين ليس فى الواقع إلا علامة على صعوبة معينة تخص الاتجاه البنائى للأنثروبولوجيا . بل إن كثرة ظهور هذا الموضوع فى كتابات ليفى ستروس ماهو إلا مجهود متواصل لمحاولة السيطرة على نقص معين فى النظرية البنائية يظهره التاريخ . (١)

فى الفصل الأول من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يحاول ليفى ستروس أن يقرب بين التاريخ والأنثروبولوجيا . فهو يرى أن ـــ ريخ والأنثروبولوجيا موضوعاً واحداً هو الحياة الاجتماعية la vie sociale ، كما يرى أن هدفها واحد هو « فهم أحسن للإنسان » . أما من حيث المنهج ،

(1) DE IPOLA : «Ethnologie & Histoire», cahiers internationaux de sociologie, Volume XLVIII, 1970, p.

فالتاريخ تنتظم معطياته حول التعبيرات الشعورية للحياة الاجتماعية les expressions conscientes de la vie sociale ، فى حين أن منهج الانثولوجيا يتحدد بالنسبة للشروط اللاشعورية للحياة الإجتماعية les conditions inconscientes de la vie sociale (١) .

ويعلق IPola بقوله : (٢)

« إن التقابل بين شعور Conscient ، ولاشعور Inconscient فى كتابات ليفى ستروس ، إنما يدخل نظرية الشعور فى التاريخ ونظرية اللاشعور فى الإنثولوجيا . ودخول النظرية فى هذه الحالة يؤدى إلى إنتاج موضوع نوعى spécifique ، وبالتالى إلى معطيات donnees متباينة . وهنا لا يمكننا أن ندعى أن للتاريخ والإنثولوجيا موضوعاً واحداً ، ذا هوية واحدة Identité d'objet .

« هذا بالاضافة إلى أن القول بأن التاريخ هو علم التعبير عن الحياة الاجتماعية Science des "expressions" de la vie sociale

والانثولوجيا هى علم شروط الحياة الاجتماعية

Science des "conditions" de la vie sociale

هنا القول دليل على تباين موضوع العلمين . »

ونحن على حق فى أن نتساءل عما إذا كانت هذه الشروط conditions ليست

(١) L-S AUSS : «Anthropologie structurale», p. 25.

(2) DE IPOLA : op. cit.

فى الواقـع سوى شروط لتلك التعبيرات expressions ومبدأ مفسر لحقيقتها ومعقوليتها !

غير أن الشيء المؤكد عند ليفى ستروس هو أن بين هذه الشروط وتلك التعبيرات علاقة المستتر بالظاهر، والماهية بالظواهر و شعور باللاشعور!

وفى الفصل الأول من كتاب « الانثروبولوجيا البنائية » نجد أيضا عند ليفى ستروس أن موضوع التاريخ هو الأحداث événements التى هى تجسيد للظواهر الاجتماعية ، أما موضوع الإثنولوجيا فهو استخلاص البناءات اللاشعورية les structures inconscientes التى تنتظم هـذه الظواهر qui sous - tendent ces - phénomènes ، ونحن هنا . تقابل بين الحدث événement ، والبناء structure .

أما فى الفصل التاسع من كتاب « تفكير الفطرة » ، فنجد أن ليفى ستروس يهاجم التاريخ ، ويتوقف عن محاولة إيجاد التقارب بينه وبين الإثنولوجيا .

وهذا الهجوم يستهدف أولا مزاعم بعض المؤرخين وبعض فلاسفة التاريخ القائلة بأن للأبحاث التاريخية فضل إضفاء المعقولية على بقية العلوم . ويرى ليفى ستروس (١) أن هذه المزاعم مصدرها سوء الفهم الخاص بطرق المنهج التاريخى وكيفية تركيب الأحداث . ذلك لأننا إذا افترضنا أن الواقعة التاريخية le fait historique هى شيء حدث فى الزمان ، فلنا بعد ذلك أن نتساءل عما إذا كان شيء ما قد حدث فعلا ! إن أحداث أى ثورة أو أى حرب يمكن إرجاعها إلى العديد من الحركات النفسية والفردية mouvem psychiques et individuels ، وكل واحدة من هذه الحركات هى ترجمة لتطورات لاشعورية ، وتلك الأخيرة يمكن أن ترجع بالتحليل إلى ظواهر مخية ، وهورمونية وعصبية ، ومرجعها كلها إلى فيزيائية وكيائية .

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage». p. 340

وبناء على ماتقدم ، فإن الواقعة التاريخية ليست من معطيات التجربة ، ذ
لأن المؤرخ هو الذى يركبها بالتجريد كما لو كان مهدداً بالتراجع إلى مالانهاية .

فالحدث إذن ليس إلا نتاج مجموعة من العمليات المنهجية (التى تتضمن التجريد) . والتى توقف تفتيت الواقع الذى يخشاه المؤرخ . أما فكرة أن التاريخ فضل معرفة تطور المجتمعات البشرية كعملية متصلة ، فهى لا تصمد أمام التحليل، خصوصا وأن التاريخ يضطر إلى إستخدام فئات تار ـ cla de dates كل منها مجالا تاريخياً معيناً un domaine d'histoire . ولا شك أن معنى أى واقعة تاريخيـــة لا يعتمد إلا على صيغ متفق عليها مثل يوم ، سنه ، قرن ... الخ . وهذه الصيغ تنتمى لنسق معين . والأحداث التى لها مغزى بالنسبة لنسق قد لا يكون لها نفس المغزى بالنسبة لنسق آخر . فمثلا نجد أن الفترات الأكثر أهمية فى التاريخ الحديث والمعاصر ، تصبح غير ذات أهمية لو أنها فى نسق ما قبل التاريخ .

ومعنى هذا أن فكرة الإستمرار ريخى la continuité histori ما هى إلا وهم . فالأحداث لامعنى لها إلا بإرجاعها إلى نسق لا بالاستمرار . وحيث أنه من الممكن وجود أكثر من نسق ، إذن لابد من التسليم بوجود حقيقى أو بالقوة لكثرة تاريخية له تتناسب قدرتها فى التفسير تناسبا عكسيا مع كم المعلومات التى تنقلها .

ويوضح ليفى ستروس ذلك بقوله :

« إن ريخ القصصى ، أو الذى يحكى سير الأبطـــال هو تاريخ لا يحتوى فى ذاته سبب معقوليته ، وإنما هو مدين بهذه المعقولية لتاريخ أقوى

إذا احتضنه هذا الأخير (أى إذا فهم من خلاله) ، علماً بأنه رغم ذلك أكثر ثراء من الناحية الإخبارية ، وهذه الناحية الإخبارية ... ثم تتلاشى تدريجياً كلما إنتقلنا إلى أنواع من التاريخ أكثر قوة »(1).

وعلى هذا فإن المؤرخ عليه أن يختار بين تاريخ مفسر غير أنه فقير من الناحية الأخبارية ، وبين تاريخ وصفي وعاجز عن التفسير . sans portée explicative.

وهذا كله معناه أن التاريخ ليس له أى فضل على غيره من العلوم لأن فاقد الشيء لا يعطيه . فهو إما مفسر وفقير من الناحية الإخبارية ، أو غنى من الناحية الأخبارية غير أنه وصفي وليس مفسراً . فكيف يمكنه أن يكون مبدأ لتفسير التطور مثلا ؟ ونلاحظ أن هذه طعنة قوية يوجهها ليفي ستروس للمدافعين عن التاريخ .

إن الحدث التاريخى يتصف بأنه فريد unique ، ومفرد Singulier ، وجديد nouweau . ومعنى ذلك لأن الأحداث تختفى وراءها دائما حالات نفسية وفردية . هذا بالاضافة إلى أن التاريخ إذا نجح فى الوصول إلى تفسير معين فيبدو أن هذا التفسير قد أعطى مسبقا بواسطة المؤرخ نفسه . وهذا الأخير يظل سجين إدراكه الخاص للعمليات التاريخية ، وهو إدراك حسى بالدرجة الأولى ، يكون بمثابة نقطة لبداية للعمل ، وأيضاً للمعرفة التاريخية .

وفى مقال ليفى ستروس المسمى : « تحديد فكرة البناء فى الإثنولوجيا »(2)

(1) Ibid., p. 346.

(2) LEVI-STRAUSS : «Les limites de la notion de structure en ethnologie» (cité par De Ipola).

يقول ليفى ستروس عن موضوع التـاريخ : إنه ... ئة الخاصة التى يعاش بها الزمن بواسطة إنسان عائش la facon parti ... dont la ... po ... 'té ... vé ... par un sujet .

وهذا معناه أنه لا توجد ... إلا بالنسبة لإنسان منخرط فى صيرورة التاريخ أو فى جماعة معينة . كما أنه فى نفس الجماعة تتعدد القضايا procès بتعدد الجماعات المتداخلة معها sous- ... u . لذا ، فإنه بالنسبة ... رستقراطى و بالنسبة لشخص معدم ، فإن ثورة ١٧٨٩ فى فرنسا لا تمثل نفس القضية .

ولما كان الأمر بالنسبة ... ريخ يتوقف دائمـــاً على الموضوع الدارس (Sujet) لذا فإن شرط إمكانية المعرفة التاريخية يكمن فى الأثر المستمر لشعور الجماعة أو المؤرخ ، وهذا الشعور مركب دائما .

ومن هنا نرى أن التعبيرات الشعورية ، ... co ... ie ... ex ... « التى وردت كموضوع ... ريخ ، هى ... بمثابة نقطة البداية ودعامته الأساسية .

وإذا كان البحث التـاريخى يقوم على إختيار وتجريد للمعطيات مع الاستعانة بأنساق تاريخية منفصلة ، وإذا كان ولا يزال يرتكز على فهم علاقة القبل والبعد ، فإنه يحدث حتما أن توجد معطيات وسطى بين حدثين يهملها المؤرخ لتعذر الوصول إلى عللها . وإن دل هذا على شىء ، فإنه يدل على أن المعرفة التـاريخية عاجزة عن التوصل إلى ضرورة حالة للموضوعات . وتنتفى بذ ... صفة الضرورة لتحل محلها ... العرضية ... la conti .

عندما ... ث عن الإبتولوجيا و ... ريخ ، يمكننا إذن بنـاء على ما تقدم أن نضيف « ضرورة » né ... 'té إلى الإبتولوجيا وعرض contingence إلى

ريخ « سبق أن أضفنا « لا شعور » inconscient البحث الاثنولوجي »
و «شعور» conscient ريخ . وهذا الفصل بين «ضرورة» né ité »
و « عرض » contingence عند ليفي ستروس هو فصل بين ماهو علمي وماهو
غير علمي .

وليفي ستروس الذى يتحاشى أن يعلن صراحة أن التاريخ ليس
علما فى كتاب « تفكير الفطرة » يصرح بذلك دون أدنى لبس فى كتاب « النيء
والمطبوخ » . يقول : « إن التاريخ كعلم ينبغى أن يعترف بأن طبيعته لا تختلف
كثيراً عن طبيعة الأسطورة » (١).

وليس معنى هذا أن التحليل البنائى يستبعد كبدأ كل ما تأتى به الابحاث
ريخيه ، إذ العكس تماما هو الصحيح ، فكتاب « تفكير الفطرة » يعتبر ريخ
مساعداً ومعيناً للاثنولوجيا البنائية ، بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات
ميبريقية . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوجرافيا . فهو يعطى معلومات
ضرورية للبحث الاثنولوجى لتكوين نماذج نظرية théoriq .
ومن هنا كان التشابه بين دور الإثنين فى خدمة البحث الإثنولوجى .

ريخ إذن ضرورى لأنه يقدم المعطيات الأمبيريقية الضرورية لتكوين
نماذج نظرية . ومن هنا نرى أنه ليس له موضوع محدد ، فهو عبارة عن مرحلة
ضرورية لأى بحث فى العلوم الإنسانية أو غير الإنسانية .

وفى كتاب « من العسل إلى الرماد » (٢) يرجع ليفي ستروس مرة أخرى

(١) « النيء والمطبوخ » ، ص ٢١ .

(2) VI-S AUSS : «Du Miel aux cendres», p.

إلى تأكيد أهمية الحدث التاريخي ويقرر بأن التحليل البنائي لا يجحد دور التاريخ، بل على العكس من ذلك فإنه يعترف له بمكان الصدارة وذلك لأنه لا يمكن تصور وفهم الضرورة la né   ité اللازمة للبناءات دون الاعتراف بدور التاريخ ومايتبعه من صفات العرضية.

إمكانية وجود البنـــاءات (أو البنيات) متعلق إذن بشرط هو وجود الأحداث العرضية (التاريخ).

ولدى Engels في خطاب إلى صديقه Bloch في ١٨٩٠/٩/٢١ نجد صيغة مماثلة عندما يتحدث عن أهمية البناءات الفوقية superstructures .

يؤكد إنجلز أن البناءات الفوقية لا يجب إعتبارها مجرد ظواهر عرضية عدة الاقتصادية، ذلك لأن لها دورا خاصا داخل التطور التاريخي، يمكنها من تحديد صور الصراعات التاريخية. وهنا تظهر مسألة الاستقلال النسبي للبناءات الفوقية، وهل يقلل هذا من أهمية القاعدة الاقتصادية ودورها الملزم ؟؟

ويضطر إنجلز إلى تفسير ذلك فيقول : إن البنـاءات الفوقية ، من خلال تفاعلاتها المتبادلة تحدث سلسلة لامتناهية من الأحداث المنتظمة، وهذه الأحداث في مجموعها يعتبرها انجلز وقائع عارضة ولا معقولة ، ومن خلالها ينفتح طريق الحركة الاقتصادية المتصف بالضرورة nécessité . وهنـا يخرج الضروري من العارض.

وهنا نجد تشابها قويا جدا مع موضوع البناءات لدى ليفي ستروس والعلاقة بين البناءات structures والأحداث événements .

وفى كتاب « من العسل إلى الرماد » أيضاً (١) ، يرى ليفى ستروس أن الخرافات التى درسها لدى الثقافات المتخلفة فى العالم الجديد (قبائل أمريكا الشمالية) تضعنا فى نفس المستوى على عتبة الضمير الانسانى au seuil de la conscience humaine ، ذلك الضمير الذى أظهر لدينا الفلسفة ثم العلم ، بينما لدى (الهمجيين) لم يظهر شيئاً من هذا . وينبغى أن نستنتج من هذا الاختلاف (بيننا و بين الهمجيين) أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى لم يكن ضروريا ، ذلك لأن فترة الكمون فى حالة النواة ، la dormance de la graine (وهى المدة التى لا يمكن التنبؤ بها ، والتى تمر قبل ظهور الانبثاق الداخلى الآلى) ، تلك الفترة لا تتوقف على البناء الداخلى والتركيب الخاص بالنواة ، وإنما على مجموع فى غاية التعقيد من الظروف التى تأخذ فى الاعتبار التاريخ الفردى لكل نواة ، وأيضا جميع المؤثرات الخارجية .

ومايقال عن النواة ينطبق أيضا على الحضارات . وهنا نلاحظ ـ كما هو الحال هنا بالمجاز ـ أن الضرورة البنائية وإن أتت من خارج الأحداث عارضة إلا أنها من المتعذر أن تتحقق بدون هذه الأحداث .

ولما كانت الأحداث عارضة دائما ، لذا فإن السبل المؤدية إلى بناءات هى بالتالى عديدة أيضا . غير أن هذه البناءات تعبر مع ذلك عن خصائص أساسية وعامة لدى كل المجتمعات البشرية (٢) . وهذه الخصائص الأساسية والضرورية هى المدخل الوحيد للمعرفة العلمية .

(1) PP. 7, 408.

(2) Ibid., p. 408.

وإذا كان ليفي ستروس يقرر بأن هذه الخصائص تظل موجودة بالقوة إلى أن تتحقق بفعل الأحداث العارضة (١) ، فالمسألة التي تفرض نفسها الآن هي : ماهية العلاقة بين البناءات والأحداث .

يرى دى إيبولا أن الأيديولوجية البنائية تعمل دائماً على سد الطريق أمام أي توضيح لهذه المسألة ، ونحن نشعر أنها بصدد تناقض ظاهر في معالجتها لها . (٢)

ففي كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يقول ليفي ستروس :

« ينبغي أن نكتفي بالوصول إلى البناء اللاشعوري والمستتر لكل مؤسسة أو عادة إجتماعية ، لكي نحصل على مبدأ التفسير صالح لمؤسسات وعادات أخرى ، بشرط أن نستمر في التحليل إلى أبعد حدوده . » (٣)

ومعنى هذا أن البناءات هي مبدأ مفسر لحقيقة ومعقولية الأحداث .

وفي خاتمة كتاب « من العسل إلى الرماد » Du el aux Cendres يميل ليفي ستروس إلى نقيض ذلك ، يقول :

« إن البناءات لا يمكنها أن تكون شرطاً لمعقولية الأحداث التاريخية ... بل على العكس من ذلك فإن أستكمال البناءات يعتمد على الأحداث . »

ثم يعترف في موضع آخر (٤) بصعوبة المسألة فيقرر :

(1) Ibid.

(2) DE IPOLA : op. cit., p. 53.

(3) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie Structurale», p.

(4) LEVI-STRAUSS : Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines, p. 205. (Cité par De Ipola).

«أن العلوم الاجتماعية والانسانية لايستبعد أن يشوبها عدم اليقين كمثال العلاقة بين البناء والحدث . فإدراك أحدهما يجعلنا نجهل الآخر والعكس . »

وحيث أن ليفي ستروس يطالب - كما فعل أنجلز - بفصل تام بين مراتب البناء ومراتب الأحداث l'ordre de l'événement et l'ordre de la ct ، لذا فإن العلاقة المتبادلة بينهما ، والتى لايمكن تصور عدم وجودها ، تصبح غير ممكنة impe ble . وحيث أنه لايمكن الأخذ بوجهة نظر البناء والحدث événement فى نفس الوقت ، إذن لابد من الاختيار بينهما . ولكن مسألة أخرى يمكن أن تظهر وهى : كيف يمكن أن نبرر الاختيار العشوائى ؟ هذا الصمت النظرى يسخر منه Ipo'a (١) ويقول : « إن صحه النظرية البنائية التى تستهدف صرامة العلم تظل معلقة إلى أن يبرر هذا الصمت النظرى الذى تستند إليه . »

مما تقدم عن العلاقة بين البناء والتاريخ نلاحظ أن هذه المسألة هى من المسائل التى قلما انشغل بها العلماء ، كما نلاحظ أن كثرة ظهورها فى كتابات ليفى ستروس من شأنه أن يلقى الضوء على البعد الفلسفى الذى لايمكن أن ... م عن الاتجاه البنائى .

علم . مال

سبق أن ذكرنا فى هذا الفصل أن ازدواج التقابل (طبيعة/ثقافة)

(1) DE I : op. cit., p. 59.

كان من أهم المحاور الأساسية فى الفكر البنائى عند ليفى ستروس . فهو يستخدمه فى تفسير الظواهر الأنثروبولوجية ، كما يتخذه موضوعا للتأمل المحض ، وها هو الآن يستند اليه فى موضوع يتصل بالمجال التقليدى للكشف الفلسفى ألا وهو علم الجمال Esthétique . فهو عندما سئل عن دور الفنان أجاب بقوله : هو الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة passage de la nature à la culture (1). فالموضوع الذى يعالجه الفنان هو جزء من الطبيعة ، والفنان يخرج به إلى مفهوم جديد يمكن أن يتداول . وهذا يعنى أنه خرج به إلى اللغة أو إلى الثقافة . « إن الخصائص الأساسية التى يكشف عنها الفنان فى الموضوع هى نفسها خصائص النفس البشرية » (2). أى أن العمل الفنى يكون ناجحا عندما يعبر عن البناءات المشتركة للنفس وللموضوع . كما أن « التذوق الفنى هو مظهر حسى للبناء » (3).

ويرى ليفى-ستروس أن الفنان والبنائى يقومان بتنفيذ برنامج متماثل . فكلاهما لا يصنع الحدث événement ابتداء من بناءات نظرية . وكلاهما يستهدف التوصل إلى معنى signification ينشأ بالضرورة من التقاء بناءات نفسه ببناءات « الأحداث » فى الطبيعة أو فى المؤسسات الاجتماعية (4).

وفى الفصل الثانى عشر والرابع عشر من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يدرس ليفى ستروس الدوافع والمؤثرات الفنية فى شعوب تقطن آسيا وأمريكا .

---

(1) Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss, p. 131.

(2) Ibid., p. 131.

(3) LEVI STRAUSS : «Homme nu», p. 574.

(4) FAGES J.-B. : op. cit., p. 106-107

وهو يرى أنه إذا وجد تماثل فى الأداء الفنى رغم اختلاف الثقافات والقارات والزمان فإن هذا التماثل يمكن تفسيره بما يطلق عليه ليفى ستروس « اتصالات داخلية » « des connexions internes » .

فالإتصالات الداخلية هى وحدها التى تفسر الاستمرار والثبـات la persistance (١) لأنها تشير إلى لاشعور مركب inconscient combinatoire يظهر فى العمل الفنى . وهنا نجد أن ما يترجمه الفنان و «البدائى» يكشف عنه الانثروبولوجى عن طريق العلم . وإذا كان الفن هو تعبير عن كل مركب من علاقات داخلية ، لذا فإن العمل الفنى يمد الذكاء والإحساس بمتعة يمكن أن توصف بأنها جمالية esthétique (٢).

وفى شرح هذه النقطة يقول سيمونيس :

« إذا شعر الإنسان بمتعة جمالية أمام العمل الفنى فذلك لأنه قد تعرف فيه فجأة على بناءات نفسه . فالنفس هنا تواجه ذاتها وتقدر امكانياتها » (٣).

إن الفنان ليشعر أثناء ممارسته لفنه بإنفعال مماثل للانفعال الذى يشعر به المتأمل للعمل الفنى والمتذوق له ، وهذا الانفعال هو نفسه الذى عبر به لم البدائى : فتقييم الأسطورة والانفعال لها يتم فى لحظة الالتقاء au moment de la coincidence ، أى التقاء النفس بخصائصها الموجودة فى الأسطورة أو العمل

(1) VI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 35.

(3) SIMONIS : op. cit., p. 321.

الفنى . ويلاحظ أن الإنفعال الجمالى الحق هو دليل حدوث فهم معين ، أى هو إشارة للمعرفة . واذا كان مرسل الرسالة الفنية هو الذى يقرر محتوياتها ، فعلى العكس نجد أن مستمع الأسطورة أو القطعة الموسيقية هو الذى هذا المحتوى لأن الجانب اللاشعورى للمخ الإنسانى هو الذى يعول عليه فى الاستجابة لهذه التركيبات الثقافية .

التشابه بين الأسطورة والموسيقى :

وقد لاحظ ليفى ستروس أن التشابه بين الأسطورة والموسيقى يكمن فى اشتمالهما على بناءات متشابهة . فكلتاهما تغترفان من « استمرار خارجى » continuum externe مكون من أحداث اجتماعية (الأسطورة) ، أو من أصوات يمكن إحداثها فيزيقياً (للموسيقى) . وكلتاهما تعملان ابتداء من « استمرار داخلى » continuum interne هو الزمن السيكولوجى للقص الأسطورى ، والزمن الفسيولوجى اللازم للانتاج أو الاستماع الموسيقى (١).

واذا اعتبرنا أن الأسطورة والموسيقى هما بمثابة إرسال من نوع معين ، فإن المرسل والمستقبل يتبادلان الموقع . ذلك لأن « الموسيقى تعيش فى وأنا أصغى لنفسى من خلالها ، كما أن الأسطورة والعمل الموسيقى يظهران كرئيسين للاوركسترا حيث يكون المستمعون بمثابة عازفين يلتزمون الصمت » (٢).

«Le mythe et l'oeuvre musicale a raissent ainsi me chefs d'orchestre dont les audit sont les silencieux exécutants »

(1) FAG J.-B. : op. cit., p. 107.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le Cru et le cuit», p. .

« وإذا كانت الموسيقى تبعث بإرسال يفهم . . بواسطة السواد الأعظم بينما لا يقدر على إصداره سوى قلة قليلة ، فإنها هي عكس سائر وسائل الإتصال بمجموع بين صفات متناقضة : هي « مفهومة ولا يمكن أن تترجم في نفس الوقت. وهذا ما يجعل الموسيقى كائناً شبيهاً بالآلهة ، ويجعل من الموسيقى نفسها السر الأعظم لعلوم الإنسان ، ذلك السر الذي إليه تستند ، وهو الذي يحتفظ بمفتاح تقدمها » (١).

النزعة الانسانية :

قد ... المرء لأول وهلة أنه من الصعب أن نتوقف عند « نزعة إنسانية » عند ليفي ستروس خصوصاً ، وأن الهدف الأخير للعلوم الإنسانية (عنده) ليس تركيب الإنسان Constituer l'homme وإنما تحليله le dissoudre ... إذ ترد الثقافة إلى الطبيعة كما ترد الحياة إلى مجموع شروطها الفيزيوكيمائية » (٢). غير أن ليفي ستروس يؤكد أن الفعل يحلل dissoudre « لا يتضمن أبداً - بل إنه يستبعد - تحطيم الأجزاء المكونة للجسم الذي يخضع لتأثير جسم آخر . فإذابة جسم صلب في سائل يغير وضع جزئيات الجسم الصلب غير أنه يعطينا وسيلة للاحتفاظ بهذه الجزئيات إلى أن نستعيدها عند ... جة إليها وحتى تتمكن من دراسة خصائصها » (٣). كما أن إخضاع الظواهر البحث عند ليفي ستروس يشترط عدم أفقار الظواهر ne pas appauvrir les phénomènes ، بل العمل على إثرائها والمحافظة على أصالتها المميزة (٤).

(1) Ibid., p. .

(2) LEVI-S AUSS : «La Pensée Sauvage», p. 3 , 327.

(3) Ibid., p. 327.

(4) Ibid.

وقد يكون من الصعب كذلك أن ينتسب الإتجاه البنائي « لنزعة إنسانية » وهو ى يرفض حرية الإنسان وقدراته ... قة (١)، كما يلغى الفرد الإنسانى وقيمه سة (٢). لأن « النفس هي شىء بين الأشياء » ، ويسرى عليها ما يسرى على الأشياء من قوانين الحتمية داخل شمول مغلق .

غير أن ... رة القا ... لكتابات ليفي ستروس من الممكن أن تكشف عن بداية متواضعة لنزعة إنسانية لا تبدأ من كوجيتو عقلي وإنما تبدأ من اللاشعور وتمر بتركيب المخ . فالنزعة الإنسانية عند ليفي ستروس تقـــوم على البحث فى الأعماق . وهو يقارن موقف الأنثروبولوجى بعالم ... الذى يكشف خصائص عامة لموضوعات . . . جدا عنا بفضل هذا البعد ذاته ، إذ كلما إقتربنا من هذه الموضوعات ربمـا تعذرت الرؤية (٣). إن بعد المسافة الذى تتميز به النظرة (الفلكية) هو الذى يسمح بالذهاب إلى أبعد من المعطيات الأمبيريقية الموجودة على السطح فى المجتمعات المدروسة ، فتظهر خصائص هى ضرورية وعامة لكل تفكير ، وهى التى تبرر ظهور الثقافة - على مستوى عالمى - إبتداء من الطبيعة . ويرى ليفي ستروس أن الموقف اللا إنسانى من الطوطم الذى يعتبره « إقتطاعاً مشوها للواقع » هو نفس للموقف ... إنسانى القديم الذى إنبثقت عنه النظرة إلى مرض الهستيريا . وكلا الموقفين يكشفان عن رغبـة فى الإبتعاد عن المرضى والبدائيين (٤) . وقد كان ليفي ستروس نفسه ، على العكس ، يقترب من

---

(1) Esprit Mars 1973, p:

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Ho ... nu», p. 570.

(3) FAG ... J.-B. : ... cit., p. 110.

(4) LACROIX : «panor ... de la philosophie Francaise contemporaine», p.

يدرسهم ، كما أنه كان يحبهم . بل ذهب البعض إلى القول بأنه لا يوجد كتاب مفعم باتجاهاته الإنسانية كما كان كتاب « الآفاق المزينة » الذى يشعر قارئه بأن المؤلف ... عن ميلاد البشر من خلال ولعه بالتعرف على أحوال البدائيين (١).

« فالإثنولوجيا وهى إنخراط للإنسان فى مجال البحث الموضوعى هى أيضا إنخراط له فى مجال الإهتمامات الأخلاقية. وعلى إعتبار أنها نزعة إنسانية ربما كانت العلم الذى تتولد عنه حكمة النقد (٢)».

ويرى ليفى ستروس أنه مع ظهور المجتمع ظهر الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة ، ومن العاطفة الى المعرفة ، ومن حالة الحيوان الى حالة الإنسان . كما يرى أن الانتقال فى هذه الحالات الثلاث يحتم التسليم بوجود ملكة ضرورية لدى الإنسان (فى حالته البدائية) لإجتياز الصعوبات الثلاث ، وأيضا التسليم بوجود صفات متناقضة لدى الإنسان منذ الأزل (طبيعية وثقافية ، وجدانية وعقلية ، حيوانية وإنسانية) ، وهى شروط الانتقال من الحيوانية إلى الإنسانية (٣). إن الصفات ...مة للمخ الإنسانى ينبغى أن تتحول الى صفات عالية الثقافة الإنسانية ، ولذا فإن النزعة الإنسانية الجديرة بهذا الاسم هى التى

(1) Ibid.

) VI-STRAUSS : «Le métier d'ethnologue», Annales, 1961, p. 17.

(3) «Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme», dans J -Jacques Rousseau, Ed. de la connière, Neuf châtel, 1962, p. 244. (cité Par Fages).

تستند إلى « الأخلاق الحالة ساطير » (١) . لأن هذه الأخيرة تنبثق مباشرة من الطبيعة الإنسانية . يقول ليفي ستروس :

« فى قرننا هذا ، حيث شرع س فى تدمير العديد من صور الحياة ، يجدر أن نؤيد ما تقوله الأساطير من أن النزعة الإنسانية الجديرة بهذا الاسم لا تبدأ بالأنا ، بل إنها تضع العالم قبل الحياة ، والحياة قبل الإنسان ، واحترام الكائنات الأخرى قبل محبة ت » (٢) .

إن هذه النزعة الجديدة تقف بلا شك فى مواجهة النزعات الفردية التى تكشف عما درج عليه الأوروبيون فى حياتهم من أنانية وتفرد individualisme والتى دعمتها المذاهب الوجودية .

يقول ليفى ستروس فى الفقرة الأخيرة من « أصل عادات المائدة » :

« نحن الأوروبيين قد تعلمنا منذ طفولتنا أن نكون مركزيي ت وانفراديين individuali حتى تدعم طهارة الأشياء الغريبة ... المذهب الذى تعبر عنه الصيغة « الآخرون هم الجحيم » l' fer c' les au مع أن الأسطورة البدائية تفترض أخلاقاً معارضة تتلخص فى أن الجحيم يكمن فينا نحن » « l' c' us mê » .

إن « الجحيم هم الآخرون » ليست قضية فلسفية ، وإنما هى شهادة اثنوجرافية عن حضارتنا ، وهى دليل على أن أخلاقنا كتحضرين على م لم .

(1) FAG J.-B. : op. cit., p. :

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Origine des manières de table», p.

ويعتبر كتاب «العنصر والتاريخ» «Race et Histoire» الذي ألفه ليفي ستروس وطبعته على نفقتها منظمة اليونيسكو من أهم الوثائق المعاصرة ذات الصبغة الإلسانية(١). فهو يستنكر العنصرية لصالح اتجاه نحو «عالمية» تستند إلى العقل Up uni... e ration، ويدحض أي زعم بتفوق فئة على أخرى، ويبين كيف أن الثقافة الغربية تقع فريسة التمركز الإثنوجرافي ethnocentrisme أو التمركز حول السلالة.

إن أحكام القيمة Jugements de valeur تعتمد على محك نسبي لا يمكن أن نقبل بسهولة مثل محك القدرة الميكانيكية مثلا. وإذا أخذنا محكا آخر ما نجد فيه من قابليات قيل أنها في دور النمو فإنه قد يعطينا دروساً في التفوق والعلو. فمثلا قدرة البدو والإسكيمو على الحياة للظفرة رغم قسوة الظروف الجغرافية لديهم و والنسق الفلسفي الديني في الهند système philosophico-religieux de l'Inde و وأيضاً التحكم في الجسد وتحديد العلاقة بين النواحي الأخلاقية والفيزيقية التي أحرز فيها الشرق والمشرق فضى تقدما وسبقا على الغرب. وهناك أمثلة أخرى كثيرة نذكر منها التنظيمات ... في ... لدى الاستراليين، وثراء وجرأة اختراعات ... لدى الميلانيزيين(٢).

و ... قام الإنسان الأول بالزراعة والرعي وصناعة الأواني الفخارية والنسيج. و تمكن نحن منذ أكثر من ثمان أو عشرة آلاف سنة إلا من مجرد تحسين هذه الفنون (٣).

(1) LEVI-STRAU... : «Race & Histoire», (Unesco, Gouthier, 1... 1)
(2) Ibid., : :
(3) Ibid:, : 56.

- ويرى ليفي ستروس أنه تعلو الحديث عن قة عالمية فينبغي على الأقل أن تتحدث عن تعاون ثات . إن طف والتواضع ي ينبغي أن يكون عليه كل فرد ينتمي إلى قة لا يقوم على الاعتقاد بأن ثات الأخرى إن اختلفت فلأنها متنوعة . يجب أن يكون هناك إذن لف لجميع ثات على أن كل وا بأصالتها (١).

مما تقدم في هذا الفصل عن رجل العلم و فة ، تظهر شـا ة ليفي ستروس الفريدة في نوعها . فهو يعتبر الحجة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج لم طق بالانجليزية بشهادة الأنثروبولوجيين أنفسهم ، وهو في نفس الوقت لا ينفي مسئوليته ودوره كباحث في العلوم الإنسانية عليه أن يتوج أبحاثه بنظرات فلسفية إلى أعماق الوجود وتمر باللفهم للقدس وتهدف التوصل الى ما بينهما من أسرار .

يقول في خاتمة « الإنسان رى » :

« إن بعض سفة بن ية ويأخذون عليها أنها الغت الفرد الإنساني « la personne h » وقيمة المقدسة . ولكني ندهش تماما كت سأندهش لو أن ثورة قامت بسبب « تيارات الحل » (وهي النظرية المفسرة لحركة الهواء داخل th(orie cinéti gas الحجرة) ، خصوصاً لو أن الثورة تذرعت بأن تمدد الهواء قد تم حركته إلى أعلى قد يهدد حياة ومعنويات المنزل ، وذ لأن الدفء حياة له صداها الرمزي والمعنوي » .

(1) d., p.

« إن علوم الإنسان ، لبها أن تضع فى الإعتبار - كما هو الحال فى علوم الطبيعة ، أن ... موضوع الدراسة لديها ليس موجودا برمته على مستوى إدراك الفرد له ، ذلك لأن هذه المدركات ... مرة تخبىء وراءها ظواهر أخرى ليست أقل أهمية ، وهكذا دواليك إلى أن نصل الى طبيعة أخيرة تختبىء دائماً ولن نصل إليها أبداً [1].

« إن ... المستويات من الظواهر لا تتناقض فيما بينها ولا ينفى بعضها بعضا ، كما أن اختيار واحدة منها أو بعضها إنما تفرضه نوعية المشكلات التى نبحثها والخصائص المختلفة التى نريد أن نمسك بها ونفسرها . فالسياسى ورجل الأخلاق والفيلسوف يستطيع كل منهم أن يختار ... بين الذى يرى أنه أكثر ملاءمة لكى يتخصص فيه . غير أن هؤلاء عليهم ألا يزعموا أنهم يحبسون معهم جميع الناس أو أن يحذرتهم منهم عن البحث فى مسائل ربما أدت الى ظهور موضوع آخر خلف ذلك الذى استحوذ عليهم بسبب إفراطهم فى تأمله ... ينبغى الاعتراف بأننا وإياهم ليس لنا نفس الموضوع » [2].

ويظهر لنا من هذا النص أن ليفى ستروس يشبه ما توصل إليه من نتائج كتشافات العلمية . ثم لا ينسى فى نفس الوقت أن يشير إلى وجود « طبيعة أخيرة تختبىء دائما ولن نصل إليها أبداً » .

ليفى ستروس إذن يعتبر عالما من نوع خاص وفيلسوفا منشقا على الفلاسفة ، وقد رأينا فى هذا الفصل أيضاً أنه لا يشارك الأنثروبولوجيين فى موضوع الدراسة ، كما أنه يتوصل إلى نتائج لم يتوصل إليها الأنثروبولوجيون أو الفلاسفة ،

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Ho e nu», . 570-571.

(2) Ib'd.

وقد وردت فى خاتمة « الإنسان العارى » عبارة تؤكد ذلك وتتضمن تحاملا شديداً على الفلاسفة . تقول العبارة :

« إن الفلاسفة قد أعاروا مسائل جوهرية إنصرفت الأنثوجرافيا نفسها عن حلها ، وهى مسائل توصلنا إليها الواحدة تلو الأخرى ، وأظهرنا لها حلولا بسيطة لم تكن متوقعة . إن الفلاسفة غير قادرين على الاعتراف بهذه المسائل لتغيبها وذ لجهلهم . وهم يأخذون علينا ـ ضمنا ـ أن المعنى العزيز الذى استخرجناه من الأساطير لم يكن هو ما توقعوه . فهم يتظاهرون بالصمم ويرفضون الاعتراف أمام هذا الصوت المرتفع الذى يجلجل بكلمات أتت عبر العصور وصدرت من أعماق النفس » (١).

ويبدو أن ليفى ـ ستروس فى تحامله على الفلاسفة إنما يبشر بأفول الفلسفة ويذكر بتنبؤه بأفول الإنسان . ويظهر هذا من إجابته على التساؤل : إلى أين تذهب الفلسفة الآن ؟ ؟ وهو التساؤل الذى يفضى إلى أحد احتمالين . يقول :

« إذا استمرت الإتجاهات الحالية للفلسفة فيخشى من أن تؤدى إلى واحد من مخرجين :

أما الأول فهو مخ لمن سار فى ف الوجوديين ـ و محاولة يتضح فيها إعجاب المرء بذاته ولا تخلو من سذاجة C' entreprise auto-admirative] وفيها يعزل الإنسان المعاصر نفسه ، ويستشعر النشوة تلقائية ويبتعد عن المعرفة العلمية التى يحتقرها ، وعن الإنسانية الحقة التى يجهل عمقها وغنى وأبعادها الإثنوجرافية لكى يظل داخل عالمه الصغير المغلق ... إن أتباع الإتجاه ـ وهم معاصرون يجترون أربعة لحالة إنسانية condition h aine

(1) LEVI-STRAU : «L'H me nu», p. 572.

ثم تفصيلها على مقياس مجتمع معين ـ نجد أنهم يمضون طوال يومهم فى تكرار مسائل ذات طابع عملى ، ويمنعهم الجو المحيط بهم والمفعم بدخان وضجيج جدلى من أن يمدوا البصر بعده .

أما الثانى فهو أن الفلسفة وقد كادت تختنق فى هذا الجو ، أرادت أن تنطلق لكى تتنفس الهواء النقى ، فابتعدت عن ذلك البحث عن الحقيقة الذى ما زالت تمارسه الوجودية ، وأصبحت فريسة سهلة لكل أنواع المؤثرات الخارجية و . . ازواتها الخاصة victime de ses propres caprices ونخشى الآن من أن ترد إلى نوع من الفن « philosop'art » وأن تركن إلى نوع من البناء الجمالى prostitution esth/tique ... فتهتم بإغراء ر... كى يتمسك بها ، وتتقدم له فتات أفكار قديمة فى أسلوب جديد . وهى فى ذلك « لا تنطلق من حب الحقيقة بل حب المظهر الجذاب ، ويكون نجاحها مرتبطا بما هو حسى وجمالى » (١) .

وإذا كان ليفى ستروس قد تعود أن يهاجم الفلاسفة فى ندواته وأحاديثه وكتبه دون أن يسميهم بأسمائهم ، فإن المتتبع لهذه المباريات الفكرية يلاحظ رغم ذ... ورود اسم جان بول سارتر فى أكثر من موضع وخاصة فى كتابى « تفكير الفطرة » و « الإنسان العارى » نظراً للعلاقة ... صة التى تربط بين الاثنين والتى ستتضح فى الفصل الخامس والسادس .

(1) LEVI-S AUSS : «L'H e nu», pp. 572-573.

الفصل الخامس

سارتر فيلسوف الحرية

يشتمل الفصل على :

(١) سارتر (نشأته وتكوينه الفلسفي) .

(٢) النسق الفلسفي لمذهب سارتر حتى ظهور كتاب « نقد العقل الجدلي » .

(٣) الخروج من الذات (« نقد العقل الجدلي » — عرض موجز لأهم الأفكار التي إشتملها الكتاب) .

«سارتر فيلسوف الحرية»

(١٩٠٥ — ١ ١)

لقد كان للفكر الوجودي الكبير جان بول سارتر دور هام في إثراء البحث المعاصر حول موضوع الإنسان والمجتمع والأنثروبولوجيا، كما كان يرتبط مع صاحب الأنثروبولوجيا البنائية بعلاقة خاصة وإهتمام متبادل يبدأ في ثينات عندما كان سارتر وليفي ستروس وسيمون دي بوفوار تجمعهم صداقة حميمة إستمرت إلى مابعد سنوات الحرب العالمية الأخيرة. وكانت مجلة سارتر «العصور الحديثة» Les Temps Mode تنشر مقالات ليفي ستروس حتى سنة ١٩٦١. غير أنه إبتداء من سنة ١٩٥٥ - وهو تاريخ ظهور كتاب «الآفاق الحزينة» لليفي ستروس - بدأت العلاقات تتوتر بين الرجلين. ففي هذا الكتاب يؤخذ على الوجودية «أنها ترتقي بالموضوعات الشخصية إلى مستوى المسائل الفلسفية»، كما سخر منها «لأنها ربما أدت إلى نوع من الميتافيزيقا الخاصة بعاملات الأزياء!». وفي سنة ١٩٦٠ يظهر كتاب «نقد العقل الجدلي» لسارتر وهو يشمل نقداً منهجياً الأنثروبولوجيا البنائية. أما في سنة ١٩٦٢ فيظهر كتاب «تفكير الفطرة» لليفي ستروس. وفيه يخصص الفصل سع الرد على نقد سارتر ودحض الحجج التي تضمنها كتاب النقد. وفي سنة ١٩٧١ يظهر كتاب «الإنسان العاري» لليفي ستروس، ويحتوي الفصل الأخير منه على هجوم شديد على الوجودية بوجه عام وسارتر بوجه خاص في مذهبهم بأنه وأسوأ ما أدت إليه الفلسفة الميتافيزيقية الكبرى - ava de la ... - grande ... ...ique - وبأنه محاولة يتضح منها الإعجاب بالذات (١) ولا تخلو من سذاجة. C'est une entreprise auto-admirative

(1) LEVI-STRA : «L'Homme nu», p. 572.

ومما تقدم نجد أن الصداقة بين سارتر وليفي ستروس لم تستمر طويلا ، كما أن العلاقة الخاصة التي حتمتها (الجذور) الماركسية المشتركة لإنتاجهما الفكرى لم تشفع لتقليل التباعد بينهما . وهكذا يظل الموقف المتوتر مستمراً أبداً في كتاباتهما مما يحتم علينا في هذا البحث أن نكشف الستار عن « فيلسوف الحرية » حتى يتبين لنا ما له وما عليه .

سارتر فيلسوف الحرية :

نشأته : ولد سارتر في ٢١ يونيه سنة ١٩٠٥ . ويفقد والده بعد سنة من ميلاده . وقد ربته أمه وهي سيدة كاثوليكية ، كما انشأ في رعاية جده لأمه وهو يسمى شارل شويتزر Schweitzr وهو بروتستانتي من الألزاس ، وتتزوج أمه وهو في سن الحادية عشرة . ويتلقى دراسته القانونية في ليسيه لاروشيل La Rochelle ، وفي سنة ١٩٢٤ يتخرج من مدرسة المعلمين L'Ecole N ale ، وفي سنة ١٩٢٩ يحصل على شهادة الأجرجاسيون وتتخرج معه في نفس السنة سيمون دي بوفوار التي تعرف عليها في السربون وظلت إلى جواره منذ ذلك الوقت . عين مدرسا في ليسيه الهافر Lycée du Havre بعد أن أدى الخدمة العسكرية . وفي هذه الفترة كان يقرأ الروائيين الأمريكان وكانت تجتذبه على وجه الخصوص الروايات البوليسية .

وقد التحق بالمعهد الفرنسي في برلين لمدة عام (١٩٣٢ - ١٩٣٠) ، ويدرس هوسرل وهيدجر . وبعد عودته تظهر باكورة مؤلفاته الفلسفية : « تسامى الأنا » ، « التصور » ، « موجز في النظرية الفينومينولوجية للانفعالات » ، وكلها تهدف إلى تقديم الفينومينولوجيا والوجودية الألمانية ، كما يظهر فيها التفكير الخاص بسارتر . وقد عرف سارتر بأنه روائي بمؤلفيه : « الغثيان » ، و « الحائط » ، كما عرف كاتبا قد أدلى من مقالات عديدة مجتمعة بعنوان : « مواقف » .

وقد إستدعى سارتر للتجنيد أثناء الحرب ، وسجن عدة أشهر ، وتعتبر أول محاولة فى كتابة المسرحيات بمسرحية لم تنشر باسم ona . وعندما أطلق سراحه إنضم بة القومية بعد أن فشل فى تأسيس حركة "ومة .

وفى سنة ١٩٤٣ ظهر له كتاب « الوجود والعدم » وفيه يقيم دعائم الوجودية الفرنسية الملحدة ، تظهر له تمثيلية « باب » ، ثم تظهر مسرحية « بوأب المغلقة » عقب الحرب مباشرة .

وفى سنة ١٩٥ يترك التدريس ، ويقوم برحلات فى أنحاء مختلفة من لم منذ ذلك ريخ .

وفى سنة ١٩٤٩ يشترك سارتر فى تأسيس « التجمع الديموقراطى الثورى » وإبتداء من ريخ فإنه يؤيد وجهة نظر الحزب الشيوعى الفرنسى دون أن يكون عضوا فيه . وقد ظل حتى قيام ثورة المجر سنة ١٩٥٦ يعبر عن أفكاره السياسية من خلال المسرحيات (موتى بدون كفن ، المومس لة ، الأيدى القذرة ، الشيطان والإله الطيب ، نكراسوف Nek ، سجناء ألتونا) .

وفى مناسبات عديدة كان سارتر يؤيد الحركات التحررية ويدين الحروب . وعلى سبيل المثال فقد أدان الحرب فى الهند الصينية وفى الجزائر . وفى سنة ١٩٦٠ يظهر مؤلفه الفلسفى الهام « نقد العقل الجدلى » .

وفى سنة ١٩٦٥ يرفض سارتر جائزة نوبل فى الأدب لاعتقاده بأن لها لونا سياسيا (١) . وقد كانت وفاة فيلسوف الحرية فى شهر أبريل سنة ١٩٨٠ .

---

(1) AUDRY lette : «Sartre», (Seghers 1) pp. .1 186.

تكوينه الفلسفي :

لم تكن الفلسفة التي كانت تدرس في السوربون من سنة ١٩٢٤ إلى سنة ١٩٢٩ كانت تنتهج ... التابعين للتجاوزيين ولأتباع مذهب كانط ... كان المذهب العقلي المثالي هو السائد بوجه عام في هذه الجامعة (١). وقد تضايق سارتر لعدم كفاية هذه الفلسفة ولعدم أهمية ما توحي به من إنجازات ، وأيضاً لعدم واقعية ما تقترحه. يقول سارتر : «إننا نرفض المثالية التقليدية باسم الجانب التراجيدي للحياة (٢)» .

وهو يريد من الفلسفة أن تبرر الانخراط الشامل وشمول الحياة بدلا من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار ، وبالتالي فقد كان يهدف إلى التقليل بقدر الإمكان من جانب اللا محدد واللا معروف .

La réduction de la part de l'ind:t ination et du n voir. (٣) .

وعلى هذا الطريق اتجه سارتر في قراءاته نحو آلان Alain وجان فال J. W ... وأصحاب نظرية الجشتالت ، كما اتجه في تفكيره نحو العصر الذي يعيش فيه (٤) .

ينبغي على الفلسفة إذن أن ... عن الواقع في مجموعه . وقد اكتشف سارتر وسيلة ذلك عام ١٩٣٤ لدى أصحاب مذهب الظواهر في ألمانيا . كما ينبغي على الفلسفة أيضاً أن تظهر الواقع والحياة . وتحقيقاً لذ... تداخلت الأعمال الأدبية

---

(1) Ibid., p. 7.

... TRE J.-P. : «Critique de la R... Dialect... ,1 , p. .

(3) Ibid., p. 59.

(4)-AUDRY Colette : op. cit p. 8

والصحفية مع فكر الفلسفية . سارتر وساعدت القصص والمسرحيات تحليل الو ع شك.

وينتهى سارتر إلى إثبات الحرية للإنسان ومسئوليته ملة .

ورغم أننا فى هذا البحث نهتم بالدرجة الأولى بموقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية وهو الموقف المتضمن بوجه خاص فى كتاب « نقد العقل الجدلى » ، فإننا لازما علينا أن نتعرض أولا وباختصار للنسق الفلسفى لمذهب سارتر حتى ظهور كتاب النقد أى حتى سنة ١٩٦٠.

ت معالم الوجودية السارترية فى سنة ١٩٤٣ بظهور كتاب « الوجود والعدم » . وجدير بالذكر أن سارتر حتى هذا التاريخ كان أبعد ما يكون عن الماركسية تلك الفلسفة التى إعتبرها فيما بعد فلسفة العصر (١). نقول أنه كان بعيداً عنها أو أنه على الأصح لم يكن قد فهمها على حد تعبيره هو رغم قراءاته لكتاب « رأس المال » ، ولكتاب « الإيديولوجيا الألمانية » سنة ١٩٢٥ . فالفهم عنده يعنى الإنحياز إلى ما يفهم أى حدوث تغير معين ، ولم يحدث أن طرأ هذا التغير فى الفترة (٢).

لقد حرص سارتر فى كتاب « الوجود والعدم » على أن يثبت للإنسان حريته وأن يجعل منه خالقا ومشرعا لأفعاله . فالوجود يسبق الماهية بمعنى أن الإنسان يوجد أولا ثم يعرف ماهيته بعد ذلك فماهيته من خلقه ولا وجود لما يسمى بالطبيعة الإنسانية la nature humaine حتى وإن أدى ذلك إلى الذاتية

---

(1) SARTRE J.-P. : Critique de Rai Di iq p. 17.
(2) Ibid., p.

I . الإنسان هو مشروع يعيش نه . la jectivité

يا شرحه هو وماهية الانسان projet qui se vit subjectivement

لذاته . ومعنى ذلك أن الإنسان لا يحقق وجوده إلا عن طريق عملية الخروج من

الذات ، وكأنما هو يقذف بنفسه نحو المستقبل . وليس فى إستطاعة الانسان أن

يضطلع بهذه العملية ، إذا عمد إلى تحقيق وجوده فى عالم المادة (١).

والثانية هنا تعنى الاختيار الحر ، كما أن الاختيار يعنى لصبغ قيمة معينة لما

وقع عليه الاختيار . فنحن نختار الجانب الطيب دائماً . وجدير بالذكر أن

مسئوليتنا فى الاختيار هى أكبر مما نتصور وذ لأنه اختيار للإنسانية جمعاء

وهذا هو مايفسر وجود ق l'angoisse . فالقلق يعترى كل إنسان وإن أنكر

البعض الاعتراف بوجوده . فكل من يضطلع بمسئوليات يعرفه جيداً . والقلق

لا يعطل العمل إذ أنه على العكس هو شرط العمل ، لأنه يفترض أن الفرد يواجه

بالعديد من إمكانات العمل وأنه عندما يختار واحداً منها فإنه (أى العمل) يصبح

ذا قيمة إبتداء من لحظة الاختيار .

الماهية لا تسبق الوجود إذن وإلا لكان تسليما بوجود طبيعة إنسانية ثابتة

ومعطاة مسبقا وبالتالى تعترض حرية الإنسان وتفترض وجود الحتمية . إن

الطبيعة الوحيدة المعترف بها نسان هنا هى ماضيه ، وهو

نب الميت فى نسان ، بل إن هذا الماضى يخشى من أن يمنحنا طبيعة وبا لى

يجرنا إلى الشىء فى ذاته L'en soi (٢).

(١) راجع «دراسات فى الفلسفة المعاصرة» للدكتور زكريا ابراهيم ص : ٥٢٩

(2) OIX : rxi o, tialisme & Personnalisme", p. 116-117.

فإذا . أن الإنسان حر وأنه هو الحرية ، فالحرية هنا تعنى قدرة ذاتية على الاختيار (١). أو هى مجرد قدرة الفرد على تجاوز الوضع الراهن أو تخطى المعطيات الواقعية (٢). غير أن هذه الحرية ليست بدون قيود . فكتاب «الوجود و م» يضع قيدين أساسيين أمام الحرية : (١) واقعة وجودى نفسها ، على إعتبار أن وجودى لا يتوقف على ، وأنى لست حراً فى ألا أكون حرا . (٢) واقعة وجود «الآخر» ، على إعتبار أن من شأن حرية الآخر أن تجرد من درجة حريتى (٣).

أما عن القيد الأول ، فيصرح سارتر :

« بأنه لما يحدث أن ينسب وجود إلى شىء فينا (كالأنا مثلا) لايكون لنا إختيار فى وجوده ولا يكون من خلقنا نحن ، إن هذا يتعارض مع مبدأ الحرية » (٤).

وفى عبارة أخرى يقول : « إن الشعور ليفزع مما لديه من تلقائية لأنه يشعر أنها تتعدى نطاق حريته » (٥).

والشعور يتجه دائما نحو الشىء الذى يشعر به، أما هو نفسه فليس شيئاً أو هو

(١) راجع : الدكتور زكريا ابراهيم : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٢١ .

(٢) نفس المرجع : ص : ٥١٥ .

(٣) نفس المرجع : ص : ٥٣٥ .

(4) SARTRE J.-P. : «L'Imaginaire (Gallimard, Paris, 1), p. 79, (Cité par Colette Audry).

(5) Ibid., p. 81.

نفى لوجود أى شىء (١). وبعبارة أخرى فإن ظهور الشعور يعنى تميزه عن الوجود، كما أن هذا التميز هو الذى يسمح له بأن يعرف الوجود وبأن يصدر عليه أحكاما وأن يتصل ببعض الأشياء وينفصل عن البعض الآخر (٢).

إن الحقيقة الإنسانية la [illegible] lité humaine هى ذ[illegible] الشعور أو للوجود لذاته le Pour-soi الذى يخلق العدم، وذلك على إعتبار أن فى الإدراك بذاته نفياً للوجود (٣). [illegible] misia d' [illegible] né [illegible] tiou de l'etre.

يقول سارتر فى «الوجود والعدم»(٤): «إن أول عمل [illegible] هو أن ترفض نسبة أى شىء إلى الشعور»، وذ[illegible] لأننا إذا إفترضنا أن الشعور هو شىء - وهذا رأى هسرل - فإن ذلك الشىء سيكون كقطعة الحجر الأسود [illegible]ة فى عمق الماء والتى تقلل من شفافيته. هذا الافتراض إذن، سيقتل [illegible]ة الشفافية(٥).

أما القيد الثانى أمام الحرية فهو وجود الآخر. وإذا كانت [illegible] نا هى [illegible] التصحيح المستمر لمعرفتنا ولأحكامنا عن ذواتنا طبقاً لآراء ا[illegible]خرين فإن الآخرين هم مصدر إطمئناننا على ذواتنا وهم أيضاً مصدر [illegible] علينا (٦).

ويظهر أن سارتر قد فطن إلى أهمية هذا التمييز [illegible] فى [illegible] فكان أن عاد إليه مرة أخرى فى كتاب «النقد» كما سيأتى بيانه فى الصفحات [illegible]دمة.

---

(1) AUDRY [illegible] lette : op. cit., p. 12.

(2) id., p. [illegible]

(3) [illegible]

(4) SAR[illegible] E J.-p. : «L' [illegible] et le N[illegible] t», [illegible] Gallimard, 1[illegible]3, p. [illegible]18.

(5) AUDRY [illegible] lette : op. cit., p. 13.

(6) Ibid., p. [illegible]

ومما تقدم نجد أن كتاب «الوجود والعدم» لم يكن يفصح عن نظرية إجتماعية إيجابية، خصوصاً وأن سارتر قد صور لنا الوعي الفردي - في هذا ب - بصورة وعي حر، مستقل، منعزل، مغلق على ذاته «(١)». كما أنه لا يسمح بإفتراض وجود طبيعة إنسانية واحدة تمكن من وجود إلتقاء بين المشاعر وبالتالي بين فراد. وهذا يجعلنا لا نسمع من كتاب «الوجود والعدم» صوت الذاتية فقط.

ولقد كان تحمس سارتر نية مرده إلى الوقوف في وجه المذاهب التي ترفض الوعي الإشتراكي أية قدرة على المبادأة (٢). وهي المذاهب التي يرى أنها لا تحترم الإنسان نها ترده إلى مجرد «موضوع». كما كان تحمسه نية أيضا ينبع من مقتضيات المذهب الوجودي خلاصة ذ المذهب ى يريده سارتر مؤسسا على ا ذ ولكي يكون هناك ما ينبغي لهذه الحقيقة أن تكون والحقيقة المطلقة يمكن التوصل إليها بسهولة فهي في متناول الجميع بشرط التوصل إليها بلا وساطة. إن كائنيتنا ليست بالضرورة فردية، فكما هو الحال في «الكوجيتو»: إننا لا نكتشف أنفسنا بل الآخرين أيضا، أن إكتشاف الآخرين هو شرط وجودنا نحن... فالإنسان يعرف أنه لا يمكن أن يكون روحانيا أو سيئا أو غيورا إلا إذا اعترف له الآخرون بذلك... ومكذا فنحن عالم يبدأ بالذاتية يستطيع الإنسان أن يحدد ماهيته وماهية الآخرين (٣).

(١) الدكتور زكريا ابراهيم: «دراسات في الفلسفة المعاصرة»، ص: ٥٢٤

(٢) نفس المرجع ص: ٥٠٧.

(3) SARTRE J., p. : «L'Existentialisme est un h (N ed. Paris,) : pp. 64- .

وإذا كنا قد تحدثنا توا عن إكتشاف الآخرين الذى هو شرط وجودنا نحن فينبغى أن نعلم أن وجودنا لا ـ ع إلا لهذا الشرط فقط حضلافا إليه شرط الوجود فى هذا لم وأيضا ضرورة الموت ، كما أن مجموع هذه الشروط يسميه سارتر « الحالة الإنسانية » la condition humaine ، وهو ما تخضع له الإنسانية جمعاء (١).

الخروج من الذات :

« جاءت ظروف الحرب ليـة الأخيرة . وأستطاع سارتر من خلالها إن يستوعب الكثير من الخبرات الحية . وكان من ـ ـ تجاربه المعاشة خلال فترة الإحتلال والمقاومة والتحرير أن إكتسبت وجوديته طابعا « تاريخيا » ... ثم جاءت الحرب الباردة ، وما أعقبها من حركات قامت بها ـ ت ملة فى شتى أنحاء المعمورة ، فضلا عن انتفاضات الشعوب المستعمرة من أجل ا لبة باستقلالها والذود عن حريتها ، فكان من ذلك أن ضم سارتر صوته إلى صوت الاحرار فى كل بقاع العالم من أجل إعلاء صوت « الإنسان » ضد شتى مظاهر ردية والطغيان . ولم يلبث سارتر أن تحقق من أنه لم يكن يكفى الفيلسوف أن ينادى بأن « الإنسان حر » بل لابد له من أن يسهم فى حركة التحرير الكبرى من أجل العمل على خلق ذ « الإنسان الحر » (٢).

وهكذا تهبط وجودية سارتر من سماء التفكير النظرى المجرد إلى أرض الواقع ، ويخرج سارتر من برج الذاتية الذى طالما تمركز بداخله ، ويظهر كتاب

---

(1) SARRRE J.-p. : «L'Existentiali e h e», p.

(٢) « دراسات فى ... » صرة ، ص ٥٠٧ - ٥٠٨ .

« نقد العقل الجدلى » سنة ١٩٦٠ ، وفيه يتعرض المؤلف البنائية بالنقد على نحو ما سيأتى بيانه فى الفصل دم.

العقل الجدلى [1] :

ترجع أهمية هـــذا الكتاب إلى أنه إشتمل على موقف سارتر من الانثروبولوجيا البنائية كما أنه يحتوى على تصور خاص لإقامـــة أسس انثروبولوجيا فلسفية.

وفى تقديم هذا الكتاب يقول لاكروا Lacroix وهو أحد الباحثين صرين :

« إن سارتر يتجاوز ماضيه « بنقد العقل الجدلى » و « سجناء ألطونا » .

ويستطرد :

« إن فلسفة الموضوع Phil phie de t أن تكون متناسقة مع ذاتها » (٢) .

أما جالسون فيرى أن موقف سارتر قد إنتقل من قطب « الذاتية » إلى قطب « الموضوعية » (٣).

وعلى س ، نجد أن كوليت Colette Audry (٤) ترى أن الإختلاف

(1) SARTRE J. P. : «Critique de la Raison Dialectique», Ed. lim , 1

(2) LACROIX : Panorama de la philosophie Fran e contemporaine», p. 1 .

(٣) « دراسات فى سفة المعاصرة » ص : ٥٠٧ .

(4) AUDRY Colette : «Sartre» p. 110.

بين كتابي « الوجود والعدم » و « نقد العقل الجدلي » ليس بذي عمق كبير.

وسنعرض أولا بإيجاز للأفكار الأساسية التي احتو[ا]ها ثم نتلمس مدى أهميته في سياق المذهب الوجودي كله.

يبدأ الكتاب بمناقشة « مسائل منهجية » أولها مسألة بعنوان : « الماركسية والوجودية » . وفي هذا الجزء يقول سارتر :

« إن من الواضح أن عصور الخلق [الفل]سفي نادرة جدا . إذ من الممكن القول بأنه بين القرن السابع عشر والقرن العشرين لا يوجد إلا ثلاثة يمكن أن نسميها بأسماء مشهورة : عصر ديكارت ولوك ، عصر كانت وهيجل ، وأخيراً عصر كارل ماركس » (١) .

ثم يقول عن الماركسية :

« إن التجرؤ على تجاوز الفكر الماركسي هو على أسوأ الفروض عودة إلى ما قبل الماركسية ، وعلى أحسنها هو إكتشاف لتفكير يتضمن أصلا في الفلسفة التي ظن المفكر أنه تجاوزها » (٢) .

ثم يخرج سارتر [...] من دائرة [الفل]سفة بمعنى [...] ويقول :

« إن المثقفين الذين أتوا بعد الا[...]زات الفكرية [...]رى وشرحوها في تهيئة [...]م أو في [إكت]شاف أرض جديدة بواسطة مناهج جد[يدة] ، والذين إرتقوا بالنظريات إلى وظائف تطبيقية ، وإتخذوا منها أداة [لله]دم والبناء ، إن هؤلاء لا يمكن أن نتصور أن يسموا فلاسفة : ذ[لك] لأنهم إستغلوا المجال [...] في السائد و[...]وا [...] ، وتمكنوا من تعلية بعض ما [...] ، وتشتى لهم أن يحدثوا فيه..

---

(1) J.-P. [...]ique de la [Rai]son [Dia]lectique», p. 17.

(2) Ibid.,

بعض التغييرات ... خلية ، غير أنهم ما زالوا يتغذون بتفكير الكبار الذين قضوا نحبهم . هذا التفكير ، تسانده جماعير متطلعة la f... en marche هو الوسط ... فى الذى ينهل منه هؤلاء المثقفون ، كما أنه هو الذى يحدد مجال أبحاثهم ... « وخلقهم ». هؤلاء الرجال النسبيون h... s relatifs أقترح أن يسموا إيديولوجيين ... es idéal... . وحيث أنى أتحدث عن الوجودية ، فأنا إذن أعتبرها إيديولوجيا ie... : une ... إنها نسق طفيلى يعيش على هامش المعرفة (١) ، كان قد تعارض معها أول الأمر ، وهو اليوم يحاول أن يتكامل معها (٢) .

حقا لقد تعارضت الوجودية مع الماركسية أول الأمر ، فلم تظهر كلمة مادية matérialisme فى كتاب « الوجود والعدم » ، وكان سارتر يقدم فى تفسيره للانسان بوجهة النظر الميتافيزيقية ، غير أنه قد حاول فى كتاب « النقد » أن يستوعب فى نظرته إلى الموقف البشرى شتى العوامل المؤثرة على الوجود الإنسانى بما فيها العوامل المادية و ... ريخية والاجتماعية . فالإنسان « موجود تاريخى » ، كما أن « كل علاقة بشرية إنما هى علاقة تاريخية » .

ويقرر سارتر أن لكل عصر فلسفته المعبرة عن الحركة العامة للمجتمع والتى هى بمثابة مجموع المعرفة المعاصرة ، حسبما ترسمها ... عدة . كما أن فلسفة أخرى لن تكون ممكنة إلا إذا خلقت البراكسيا مجتمعاً آخر ، والبراكسيا هى كل نشاط بشرى هادف ، وكل فاعلية إنسانية ذات دلالة . وصحيح أيضا أن الفكر

---

(1) C' ... syst... e parasitaire qui vit en marge du savoir.

(2) S... E J.-P. : «Critique de la Raison Dialecti... », pp. 17-18.

الذى يسود عصرنا ويعبر عنه هو الماركسية التى هى ليست شيئاً آخر سوى التاريخ نفسه وهو مدرك لذاته (1). Le isme , c'est l'Histoire elle meme nt conscience de soi.

أن كارل ماركس استحق أن يكون فيلسوف العصر لأنه إكتشف فى القرن الماضى حركة التاريخ ، وذلك بتطبيق الجدل الهيجلى على المادة . إنه قد توصل إلى الأداة الفلسفية التى تسمح للإنسان بأن يفهم التاريخ . والإنسان فى خلقه لذاته إنما يخلق التاريخ أيضا . غير أن جدل الطبيعة الذى أتت به المادية الجدلية إنما يرد الفرد إلى مجرد شىء بين الأشياء . وعندئذ فإن الضرورة العمياء تحل محل تروى الإنسان الذى صنع التاريخ La ratiocalité de l'homme qui fait l'histoire.

ومن هنا نلاحظ قصورا فى الماركسية يحتم تدخل المذهب الوجودى . فبين أنطولوجية الفرد التى عرضها سارتر فى « الوجود والعدم » وبين الجدل الماركسى للتاريخ نجد منطقة اللا محدد Une zone d'indétermination . التى لم تكتشف عن كثب .

كيف ننتقل من الفرد إلى التاريخ لو أننا أغفلنا ظاهرة التجمع الإنسانى ؟ le fait ent h in ?

إن أساس التاريخ الجدلى ينبغى العثور عليه داخل أنثروبولوجيا مادية جدلية . ولذ فإن الماركسية الحقة عند سارتر هى المادية التاريخية إذا أدخلت العمل الإنسانى فى علاقته بالعالم وبالإنسان . ونلاحظ هنا أن سارتر لا يعارض

(1) Ibid., P. 17.

الماركسية ولا يهدف إلى تجاوزها وإنما إلى إبراز دور الإنسان. وهو يقول في هذا الصدد :

« إننا نأخذ على الماركسية المعاصرة أنها تلقي بكل المقتضيات الملونة للحياة الإنسانية إلى جانب المصادفة أو الإنفاق . كما أنها لا تحتفظ بشيء من التجميع totalisation historique « إلا » التاريخي ، اللهم إلا هيكلا مجردا من العمومية . ونتيجة لهذا فإنها فقدت تماما معنى الإنسان » (١).

وعلى سبيل المثال يرى الماركسيون أن الظروف التي خلقتها الثورة الفرنسية هي نفسها التي خلقت نابليون بونابرت ولهذا كان ظهور نابليون بونابرت محض صدفة ، وكان من الممكن للمصادفة أن تخلق أي قائد آخر بدلا من نابليون بونابرت . ويرد سارتر بأن الثورة هي التي حتمت ضرورة الدكتاتورية وحددت الشخصية التي تمارسها وأعدت لنابليون بونابرت شخصياً كل الفرص التي مهدت لتملكه ناصية الأمور (٢) . ومن هنا نرى أنه لا مكان للمصادفة ، كما نرى أن هدف الوجودية ، هو العثور على الإنسان في داخل الماركسية والتقليل من عنصر المجهول واللا محدود الذي تفرضه القوانين العامة » (٣) .

ولهذا كانت الماركسية تمارج بين النزعة الطبيعية والنزعة الإنسانية ، فإن الوجودية تظل إلى جانب الإنسان ولا ترد الجانب الثقافي إلى الطبيعة . غير أنها الآن تبتعد بالحديث عن حرية مثالية أو مطلقة ، بل عن حرية « محدودة بحرية » Une liberté «lib [illegible] mt limitée» .

(1) I [illegible] , p.
(2) Ibid.
(3) I [illegible] , p. [illegible]

وكتاب « النقد » يتعرض لمسألة عويصة : فهو رسالة عن الشر

والشر الإنساني هو العنف Violence . من أين أتى العنف ؟ وممَّ يتكون ؟

وهل يمكنه أن يختفي ؟ إن العقل مستعينا بالتاريخ هو الذي يمكنه أن يلقي الضوء

على هذا الموضوع ».

ويبدأ سارتر بأن يكتشف ... الأولية . كما praxis ... فيدرس

المنطق المعاش للعمل الإنساني ويستخدم المنهج الجدلي وهو ... سارتر :

« منهج تركيبي جدلي أو الشاملي يسمح لنا بأن نضع أيدينا على ... التاريخ يجري

بوصفه حركة تجميع ... يجري دائما على قدم وساق »(٢).

وعلى ... فإن كتاب « ... » لا يمكن أن يكون مجرد تركيب عقلي

لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو حتى فلسفة ... تاريخ ، إن هدفه هو إلقاء

الضوء على ... والترحل ... تاريخية

... العقلانية التحليلية أو الوضعية ... بالعقل

الجدلي كما سيأتي بيانه ...

إذا كانت المعرفة هي نوع من ... بين الإنسان والعالم ... ن العمل هو

... أو الطبيعة ... مفهوم ...

أهم النتائج الرئيسية في كتاب « ... العقل الجدلي » تماما كان مفهوم القلق ...

بالنسبة ... الوجود والعدم ... وترى ... سارتر ... إنه مفهوم

---

(1) LACROIX J. : Histoire et dialecti... , in ... no. 12 , 12 Sép. 1...).

(٢) من خطاب سارتر إلى جارودي . (ذكره زكريا ابراهيم) .

سارتر عن جديد يستقدم لأول مرة شيئا من الخارج» (١) .. ولعلها يذ أن الحاجة تدفع الإنسان إلى خارج ذاته ، أى العمل على إشباعها مما قد يترتب عليه الإصطدام برغبات ا خرين فى المجتمع .

وذكر الدكتور زكريا ابراهيم :

إن سارتر قد ربط مفهوم « الحاجة » بمفهوم « الندرة » ، فذهب أنه ليس هناك ما يكون من أشكال « دة » لإشباع متطلبات « الحاجة » ، وبالتالى فقد وضع بين أيدينا عنصراً « لا ـ إنسانيا » ينسب إليه دوراً كبيراً فى تكدير صفو « العلاقات البشرية » (٢) .

وفى ا ، توقفنا طويلا أمام هذه رة ، وخاصة أمام ذ العنصر « إنسانى » الذى يكدر صفو العلاقات البشرية » . ولا شك أن الدكتور زكريا إبراهيم لا به المادة ، فهو نفسه يقرر أن دة فى نظر سارتر هى بشرية لا تكتسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان » (٣) أما إذا كان به الندرة ، ن الندرة إن لم ترد فى النهاية إلى المادة على اعتبار أنها تعنى قلة أشكال دة ، فإن سارتر يعتبرها ضمن الإنسان لأنها تقطن فى أعماقنا ، ولأنها التى تجعل التاريخ الإنسانى (٤) .

(١) هذه الملحوظة ستاذة يارنز جاءت فى مقدمتها للترجمة الإنجليزية « للمنهج » وهو الفصل الأول من ب « نقد العقل الجدلى » .
(راجع : « دراسات فى صرة » ، ص : ٥٢٠)
(٢) الدكتور زكريا ابراهيم : « دراسات فى صرة » ص ١٢١ .
(٣) نفس المرجع ص : ٥١١ .
(4) S E J.-P. . la. alectiq . P.

إن جان بول سارتر يخصص فى كتاب « النقد » فصلا بعنوان « الندرة ونمط الانتاج » (١) . وقد اشتمل هذا الفصل على الديالكتيك الآتى :

إن كل فرد من أفراد الآخر l'Autre إنما يشكل خطر الموت بالنسبة لى ، وذلك بسبب وجوده وإياى فى مجال عمل موحد meme champ d'action . وإذا كنت أواجه خطر الموت من عوامل أخرى كالأمراض والحوادث ، فإنى أتعملها على اعتبار أنها عنف أعمى لا يتوافر فيه النية ... على ، إنها من الممكن أن تقضى على . غير أنى إذا تمكنت من التنبؤ بها ، وإذا تعرفت عليها باعتبار أنها من الطبيعة وتخضع لقوانينها ، فإن باستطاعتى أن أغير الموقف لمصلحتى ، وذ بأن أقلل تدريجيا من احتمال حدوث الخطر ، فينحنى ... لم فى النهاية أمام مشروعى mon projet ، وانصياعه لى يعنى سيطرتى على قوانين الطبيعة . أما إذا أتانى خطر الموت من الآخر l'Autre ، فإن عنصر القصد والنية يتوفر فى هذه الحالة ، وذلك لأنه يأتى من خصم لا يقل عنى ذكاء ، يخطط لمشروعاته مثلى ، كما أنه قادر على التنبؤ بمشروعاتى ، وقادر أيضا على إحباط مفعولها ، وبالتالى فإن بإمكانه الاستيلاء على ما أقتات منه ، وعندئذ فإنه يتركنى أموت جوعا . وباختصار ، فإن باستطاعته أن يتآمر على حياتى كما أن باستطاعتى أن أفعل نفس الشيء حياله. إن ... ة التى تربطنى وإياه هى علاقة مبادلة سلبية r:ciprocité né tive ، هى مبادلة مغتربة بسبب الندرة une réciprocité aliénée par la rareté ، وهنا هو الأصل فى سبب عداء الإنسان للإنسان. إنه لا يرجع إلى طبيعة إنسانية فاسدة nature humaine co pue ، كما أنه لا يرجع إلى الخطيئة الأزلية le péché origi بقدر ما هو نتيجة حتمية للندرة ، ولا داعى

(1) La Rareté et le mode de production.

للبحث عن سبب آخر للعنف الذى يسود فى مجتمعاتنا . فالبراكسيا الإنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إلغاء الندرة . وإذا كانت علاقات البشر قد اتصفت فى البداية بطبيعتها المادية لأنها نشأت عن الحاجة le besoin ، فإن الندرة من حيث هى مبدأ التفسير هى مبدأ مادى أيضا . غير أن المعطيات الواقعية عندما يضفى عليها المعنى ، وعندما تفسر المواقف بعبارات تشير إلى مقصد واعية ، وعندما تستبطن هذه المواقف les intérioriser ، أى تعاش بواسطة الإنسان ، فإن ذلك كله من خصائص الحقيقة الإنسانية la Réalité humaine . وإن هذا النوع من التفسير ليسمح لنا بأن نفهم كيف أن الثقافة تعلو على الطبيعة . la culture prend le pas sur la nature.

إن استبطان الندرة l'intériorisation de la rareté وما يترتب عليه من تصور خطر الموت الذى يهددنى به الآخر ، يجعل كل فرد أو جماعة قادراً على أن يبرر ما يمارسه من عنف ضد الآخر بدفاع عن وجوده ، وأن يظهر هذا الآخر بمظهر السوء . وتظهر فكرة الشر le mal التى تجسد الآخر l' Autre نتيجة المنافسة فى جو من الندرة . وهكذا تؤدى الصورة المستبطنة للندرة إلى علم أخلاق يقوم على إعتبار أن أخلاق الرجل الخير تعنى إسقاط الشر الموجود عنده على الآخر .

إن الندرة تقطن فى أعماقنا . وقد جسدتها ظاهرة السلب والنهب التى قامت بها جماعات اشترت الرعب على مر العصور ، وأيضا ظاهرة الهجرة الجماعية والخوف الجماعى . والندرة تقود تصرفاتنا الخاصة حتى أنها تمثل ضرورة ضرورية فى حياة الإنسان فى غياب قحط حقيقى . فالغنى الذى هو فى مأمن من خطر الموت جوعا يعيش الندرة التى إنحدرت إليه من عصور غابرة ، وقد ظهرت الآن فى خوفه

، من ضياع ثروته أو خوفه من فقد عملائه (إن كان من أصحاب الأعمال) ، كما تظهر أيضاً في " المستمر بجمع المال .

ورغم تقدم التكنولوجيا فإن عالمنا يظل هو عالم الندرة ، Un monde [illegible] إنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إنتاج وفير للسلع الإستهلاكية [illegible] لإشباع حاجاتها الملحة ؛ فثلثي سكان الأرض يعانون من سوء التغذية ، كما أن سائر المجتمعات المتقدمة لا تخلو من فقراء . أما الباقون فإنهم يعانون من إستبطان الندرة .

وإذا كان العمل هو البراكسيا التي تهدف إلى إشباع الحاجة في جو من « الندرة » ، فإن العمل الفردي رغم ذلك ، يسير وفقاً لبناء جدلي هو الذي يفسر الجدل التاريخي .

وسارتر يقرر « أن الإنسان يحيل نفسه إلى مادة لاعضوية حتى يؤثر مادياً على المادة من جهة ، وحتى يغير من حياته المادية من جهة أخرى متوسلاً بهذا الجسم البشري من أن يضطلع بمهمة تسجيل المشروع الإنساني في صميم « الشيء » فتتحقق عملية التحول الجذري ، التي يتحدث عنها سارتر ، وهي [illegible] التي تستحيل بمقتضاها الأشياء إلى أدوات بشرية . وهكذا ـ يصطبغ المشروع البشري بالسمات الجوهرية [illegible] شياء ، دون أن يفقد ـ لهذا السبب ـ صفاته الأصلية الخاصة . ومعنى هذا أن كل نشاط بشري لابد من أن يجيء منطوياً على عملية « تبادل » ثم بين « الشخص » و « الشيء » ، « فالشخص من جهة يخلع على الشيء دلالة إنسانية ، بينما يجيء » من جهة أخرى ـ بمجرد ما يتحقق موضوعياً في عالم المادة ـ فيستحيل هو نفسه (جزئياً على الأقل) إلى « شيء » . ولعل هذا ما عبر عنه سارتر ـ بأسلوبه الخاص ـ حينما كتب يقول :

« إن البشر أشياء ، بقدر ما يمكن إعتبار الأشياء بشرية » . ولولا هذا التبادل المستمر الذى يتحقق بين الإنسان والمادة ، لما كان فى وسعنا أن ث عن أى « مستقبل » ، إن بالنسبة إلى الإنسان ، أو بالنسبة إلى الأشياء (١).

ومهما كان من شيء ، فإن العملية الجدلية التى يتم بمقتضاها العمل الفردى هى التى تفسر الجدل التاريخى ، وبدونها يفقد الجدل التاريخى معقوليته . وبعبارة أخرى فإن العمل هو معقولية مركبة intelligibilité coustit te أو أن البراكسيا الفردية هى عقل مركب ، أما التاريخ فهو عقل مركب La xis individuelle est la Raison constituante elle-meme au soin de l'h sto re saisie comme raison constituée (٢).

وإذا كان كارل ماركس يصرح بأن صراع الطبقات هو الذى يفسر ريخ فإنه لابد من تفسير صراع الطبقات ذاته بهدف البحث عن منبع الشر L'origine du m al وسبب العنف la violence وهو الندرة كما سبق أن قدمنا . ويلاحظ سارتر أن إمكانية حدوث العنف توجد فى كل العلاقات الإنسانية حتى فى الصداقة والحب . كما يلاحظ أن الندرة هى سبب الاغتراب

(١) « دراسات فى الفلسفة صرة » ص : ٥٢٩ - ٥٣٠ ونلاحظ أن دل الذى يتم بين « الشخص » و « الشيء » هو هنا تبادل إيجابى بناء إذا قارناه بالتبادل المغترب بين الأشخاص بسبب الندرة . كما نلاحظ أيضاً أن كلمة Réciprocité هى ضمن اصطلاحات الانثروبولوجيا البنائية وسيتضح مفهومها عند سارتر فى الفصل دم .

(2) SAR !RE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», pp. 178-179.

حيث يجد الإنسان فى كل لحظة أن عمله مهادر ومشوه بالوسط alienation
المحيط به ، وأن وجود الآخرين قد يؤدى إلى عدم وجود بالنسبة له . والعنف
لا يتوقف عند هذا الحد ، فهو من مقتضيات العيش فى جماعة . والجماعة إذ تسعى
لتحقيق أهداف معينة ، فإنها تفرض الانصياع لأوامرها ، ولا تسمح بالخروج
على إرادتها . ولذا كان العنف هو أحد بناءاتها ، وكان حق الحياة والموت هو
أحد بنودها الأساسية . وهنا تتحول الحرية المشاعة إلى " la liberté
mune se fait violence ".

ولم يكن هذا التحول رغم إرادة الأفراد . ففى الوقت الذى شعر فيه س
أن عدم تغيير حالتهم تعنى إستحالة إستمرارهم فى الحياة ، فقد استعد هؤلاء
لتجاوز ما لا يمكن تجاوزه l'indépassable de حتى لو أدى ذلك إلى
الموت . وبناء على ذلك ، وحد الأفراد حرياتهم المتفرقة ، أو على الأصح تنازل
الأفراد عن هذه الحريات لإنتزاع القدرة والقوة بدلا من الضعف والعجز .
والمسألة التى تفرض نفسها الآن هى كيف يمكن تركيب الحريات la synth
des libertés خصوصاً وأن براكسيا الجماعة ليست هى حاصل جمع براكسيا
الأفراد ؟ وهنا يدخل سارتر فكرة القسم serment وهى تعنى أن كل فرد
قد قبل أن يضع حداً لحريته الشخصية كما قبل الإنخراط فى الجماعة . والقسم هنا
هو خير وسيلة ضمان الآخرين ضد أى تغير محتمل من جانبى ، كما أنه ضمان لى ضد
أى تغير محتمل الآخرين . إن ميلاد الفرد يعنى إنخراطه فى أعباء وسلطات
وحقوق وواجبات تضمنها تعاقد أسلافه فيما أسماه سارتر بالقسم الأول
serment originel وهذا هو معنى قوله : « إن الفرد دى يظهر كقسم

جديد فى قلب الجماعة»(١) . وهذا القسم الجديد يطلق عليه إسم القسم فى second serment . ويكون القسم الظاهر أو المتضمن هو تجسيد الفزع le serment, explicite ou implicite, est la mat(rial'sation de la r to . والقسم يقتضى أن أقتل إذا خرجت على الجماعة . والفزع والاخاء (Terreur /Fraternité) هما حق الجميع - من خلال كل فرد - على كل فرد . فالعنف غضب ينصب على الخائن ، وهو فزع بالنسبة ن ، وإخاء بالنسبة للاديه . وعندئذ تتحول الجماعة الاندماجية le groupe de fusion إلى جماعة ضغط groupe de contrainte .

ويرى سارتر أنه لكى يكون هناك فهم للعمل الإنسانى ينبغى أن تفهم كل صور الصراع والتعاون على أنها نتاج تركيبى لبراكسيا مجمعة Une p s totalitaire . فعندما أناضل ضد العدو فإننى أفهم البراكسيا الداخلية المحركة لسلوكه من خلال ما أقوم به للدفاع عن نفسى . والفهم هنا هو مظهر مباشر للمشاركة réciprocité . ويقول سارتر عن هذه البراكسيا المجمعة أنها «حصيلة لعمل كثرة عددية فى داخل نفس البوتقة المادية» (٢).

وفى هذه البوتقة نجد أن «كل موجود يكمل الآخر داخل صيرورة جماعية»(٣). ومن هنا . أن البراكسيا هى علاقة تركيبية تنشأ كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين أو أكثر فى لحظة محددة من لحظات التاريخ وإستناداً لعلاقات إنتاج محددة .

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de Raison Dialectique», p. 493.
(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 186.
(3) Ibid., p. 1 .

ولعلنا قد نتساءل الآن عن مفهوم للمادة داخل هذه البوتقة للمادية وأيضا عن معبر الحرية فى هذا السياق المادى

« إن المادة فى نظر سارتر ليست مجرد « إمتداد » محض، بل هى « ... » بشرية لا تكتسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان » ، كما أنها « تصبح عن طريق البشر، وبالقياس إلى البشر، بمثابة المحرك الأساسى ... ريخ »(1). والإنسان باعتباره كائنا عضويا هو أيضا كائن مادى يتغذى مباشرة على حساب للمادة العضوية المحيطة كالحيوانات والنباتات ، أو بطريق غير مباشر على حساب للمادة غير العضوية . والفيلسوف المادى عادة يعترف بأولوية المادة ويعرف إبتداء منها تشابك العلاقات الإنسانية . سارتر يرفض إذن ثنائية الفكر والوجود ويسلم مع كارل ماركس بضرب من « الواحدية المادية » monisme وإن كنا نراه يؤكد أن هذه الواحدية لا تبدأ إلا من ... لم الإنسانى

« فالماركسيون يقيمون « الديالكتيك بدون الإنسان » : الأمر الذى أدى بالماركسية إلى الجمود والتحجر ... والواقع أن القول بوجود « ديالكتيك » فى الطبيعة إنما يحيل التاريخ إلى ضرورة عمياء ، ويحل الغموض و ... محل الوضوح والنور ... ومهما كان من أمر ذلك الموجود ... الذى نسميه بإسم « الإنسان » فإن أحدا لن يستطيع أن يزعم أن الإنسان والمادة ا ... به شىء واحد . ولو جاز لنا أن نتصور ... دة على أنها مجرد « هيولى » ، أى على أنها

---

(1) « دراسات فى الفلسفة ... صرة » ص : 511 ويؤيد هذا الرأى أيضا العبارة التى وردت فى كتاب النقد لسارتر :

S'il y a totalisation co... e p... s historique, elle vient aux h... es par la ... tière, p. 1 .

« كينونة فارغة تماما من كل معنى إنسانى » ، لكان من واجبنا أن نقول ان مثل هذه المادة شيء لم يلتق به أحد فى أية خبرة بشرية . ولهذا يقرر سارتر أن المادة لا يمكن أن تكون مجرد مادة ، اللهم إلا بالنسبة إلى الله أو بالنسبة إلى المادة نفسها وهو مالا يمكن تصوره مطلقاً. وأما العالم الذى يعرفه الإنسان حقا، ويحيا فيه حقاً ، فهو فى صميمه « عالم بشرى » . وحتى لو سلمنا بإمكان قيام علاقات ديالكتيكية فى نطاق الطبيعة ، فسيكون على الإنسان عندئذ أن يأخذ تلك العلاقات لحسابه الخاص ، وأن يقيم بينه وبينها روابط خاصة تجيء مطبوعة بعه ، وإذن فإن المادية الجدلية الوحيدة التى تنطوى على معنى - فى رأى سارتر - إنما هى تلك « المادية التاريخية » التى تنبع من داخل التاريخ البشرى بوصفه علاقة حية للإنسان بالمادة »(١).

مما تقدم نجد أن المادة هى وسيط ضرورى بين الإنسان وذاته وأيضاً بين سائر [illegible]س. فكل وسيط مادى يمر بجسم الانسان ، وهذا الجسم ينخرط هو نفسه فى [illegible]لم المادى ويعتمد عليه ليبقى . وإذا إنتقلنا إلى الحرية فإننا نجد أنها لم تعد فردية أو نطولوجية ، بل أ[illegible] - تتصل بالمجتمع وبالتاريخ وتقترب بسبب الندرة والعنف ، وت[illegible] بالضرورة(٢)، وبالتالى تعرف بأنها « القدرة على العمل بحرية فى موقف لا يمكن أن نر[illegible] »(٣). وكان هذا هو نفسه تعريف الاغتراب عند سارتر . وعلى هذا فإن مشروع إقامة الحرية فى كتاب « الوجود والعدم » يبدو مستحيلا فى سياق الظروف التاريخية التى تضمنها كتاب

(١) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص ٥٢٨.

(2) AUDRY Colette : «Sartre», p. 1[illegible]

(3) Ibid , p. 169.

« نقد العقل الجدلي » ، كما أن الإنتقـال من الحرية في موقف liberté en situation إلى الحرية متغربة la liberté aliénée يماثل تماما الإنتقال إلى المادية (١).

وفي الحقيقة ، إن ما أطلق عليـه سارتر إسم « الحرية » ـ سواء أكان ذلك في كتابه « الوجود والعدم » أو في كتابه « نقد العقل الجدلي » ـ إنما هو تعبير عن إستحالة إرجاع « المستوى الحضاري » إلى « المستوى الطبيعي »(٢) فلم يغير سارتر من فهمه الأساسي للحرية ، بل هو قـد بقي دائماً ذلك المفكر الوجودي الذي يرفض بكل قوة شتى المحاولات المبذولة في سبيل الهبوط بالإنسان إلى المستوى البيولوجي الصرف ، وكافة التفسيرات المعروفة التي تحيل ... ريخ إلى مجرد عملية آلية تستند إلى بعض القوانين الطبيعية أو الاقتصادية (٣) . ومن هنا نلاحظ أن الحرية التي منحت في « الوجود والعدم » لم ينكرها كتاب « النقد » . وهي لم تختف تماما بل ستوجد مع زوال الاغتراب . dans une ...iété désaliénée. إن الهدف الأسمى الذي يفرض ... اليوم على الإنسانية إنما يتلخص في إزالة الاغتراب لكي تمارس الحريات ، ويكون ذلك بمقاومة ... م الاجتماعي السائد والإنتصار على الندرة .

إن مستقبل الإنسانية إنما ينحصر في تخليص حرية الإنسان من الظلم .

(١) إذا صح أن الاتجاه المادي كان موجوداً عند سارتر ابتداء من « الوجود والعدم » ، إلا أن كلمة مادية Matérialisme لم تذكر إلا في كتاب « النقد » .

(٢) هذه نقطة إختلاف جذري مع ليفي ستروس لأن هذا الأخير يرد المستوى الحضاري إلى المستوى الطبيعي كما رأينا في الفصل الثالث .

(٣) الدكتور زكريا ابراهيم « دراسات في ... فة المعاصرة » ص ٥٢٢-٥٢٤ .

وسارتر وإن كان يرفض فكرة « التقدم » إلا أنه لا يمانع فى افتراض قيام مجتمع متحرر من الندرة . غير أن هذا المستقبل لم يكتب حتما فى الأشياء لأن ... الإنسان ليست شيئاً .

وفى ختامنا لهذا العرض الموجز لأهم ما تضمنته فلسفة سارتر يجدر بنا أن نتساءل عن مدى التناسق فى هذا الفكر السارترى إبتداء من « الوجود والعدم » وحتى كتاب « نقد العقل الجدلى » .

ينبغى الإعتراف أولا بحدوث تحول ملموس طرأ على مفهوم « الحرية » . فالإنتقال من الموجود لذاته le Pour-soi (المجرد) إلى تشابك العلاقات الاجتماعية (المدروسة) إنما يغير وضع الحرية . من الحرية فى موقف محدد هو شرط الإختيار ننتقل (فى كتاب النقد) إلى الحرية كضرورة ، أى إلى موقف يستغلق أمامه كل مخرج ويسوده اغتراب الحرية . وعلى الرغم من ذ فإن كتاب « النقد » لم يتناقض فى شىء مع كتاب « الوجود والعدم » . فقد ظلت الحقيقة الأولى فى الفكر السارترى هى البراكسيا الفردية أى العمل الفردى ، كما ظلت الحقيقة الإنسانية عنده كامنة فى الإنطلاق نحو غاياتها أو فى تجاوز ذاتها نحو غاياتها . وهى بهذا لا يمكن أن ترد إلى الحتمية . ويلاحظ أن الحرية التى تضمنها كتاب « الوجود والعدم » لم ينكرها كتاب « النقد » خصوصاً وأنها ستعود كاملة بعد زوال الاغتراب . وبهذا الصدد لاحظت الباحثة كوليت أودرى lette Audry (1) . أن كتاب « الوجود والعدم » ، وإن كان الأول طبقا لتاريخ ظهوره والأول منطقياً طبقا لدرجة التجريد فيه ، إلا أن كتاب « نقد العقل الجدلى » يمكن أن يكون هو الأول تاريخيا وجدليا : فهو يدرس الظروف

---

(1) AUDR YColette : «Sartre», p. 111.

التي تمهد لظهور « الوجود لذاته » le Pour-soi وهو موضوع الحوار في « الوجود والعدم » ، إلى جانب أن كتاب « الوجود والعدم » يصلح لمجتمع أزيل عنه الاغتراب .

إنه لمن الطريف حقا أن الباحثة المذكورة تفترض كذ أن ب « العقل الجدلي » كان من الممكن - منطقيا - أن يسبق في ترتيبه الزمني مذهب كارل ماركس الذي تقدمه بنحو مائة سنة ، لأنه يشتمل في نظرها على دعائم المذهب الماركسي ، كما يضم بين صفحاته سبب معقوليته (1).

وإذا كنا قد لاحظنا في مرحلة سابقة من هذا البحث أن صراع ت الذي يفسر ربح عند كارل ماركس يحتاج هو إلى تفسير عند سارتر يكمن في العملية الجدلية التي يتم بمقتضاها العمل الفردي في جو من الندرة ، وإذا صح أن سارتر يتقدم في هذا - منطقيا - على الفكر الماركسي ، فإن ما أقرته حثة كوليت يمكن أن يكون موضوعا لبحث مستفيض .

(1) Ibid., p. 79.

الفصل السادس

موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

ويشمل :

(١) الماركسية بين سارتر وليفي ستروس .

(٢) النسق (ليفي ستروس) ، والوجود (سارتر) .

(٣) الانثروبولوجيا و [illegible]ل الجدلي .

(٤) دفاع ليفي ستروس عن [illegible]ن التحليلي باعتباره هو العقل الوحيد .

(٥) موقف سارتر من فكرة المشاركة Réciprocité والبناء [illegible] St .

(٦) محاولة العثور على تقارب بين سارتر وليفي ستروس من خلال كتاباتهما.

موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

لقد قامت البنائية على مسلمات أساسية تبدأ بوجود النفس الإنسانية وو . هذه النفس وإستمرارها أو دوامها ثم وجود شعور الذى تضمن الوظيفة الرمزية والبناءات . وكان من الضرورى أن يلزم عن هذه المسلمات الاعتراف بطبيعة إنسانية واحدة ، وأيضا الإيمان بمبدأ الحتمية .

ولقد ترتب على هـذا كله أن كانت الخطة المنهجية فى البحث عند البنائيين تقوم على التقليل من قيمة الأصل Elle dévalorise la gen والوظيفة fonction ونشاط الموضوع الدارس activité du sujet . وكل هذا كان من شأنه أن يدخلنا فى صراع مع إتجاهات الفكر الجدلى ومع وجودية سارتر عى وجه التحديد ، تلك الوجودية التى تقوم على إنكار ما يسمى « بالنفس » و « اللاشعور » و « الطبيعة الإنسانية» لأنها ·· أولا وأخيرا فى حرية الإنسان وتعتبر أن هذه المسميات قد ·· .. فى تعطيل حرية الإنسان لو إفترضنا أنها موجودة .

وإذا كانت الوجودية عند سارتر تبدأ بالإنسان ئش فعلا وتستعين انهم ·· بالتحليل النفسى والإثنوجرافيا وعلم الاجتماع (١)، فإن البنائية عند ليفى ستروس وإن أعطت إهتمامها للإنسان فإنها تبدأ من لم وتبحث فى أعماقه وتكشف إلتقاء بناءاته حسبما تظهر فى صور الوجود المختلفة من جماد ونبات وحيوان (٢). والبنائية تستعين فى هذه الدراسة بالجيولوجيا والفلسفة الماركسية والتحليل النفسى وتسترشد بإنجازات العلوم الطبيعية المختلفة .

---

(1) AL Y lette : «Sartre», p. 81.

(٢) صرح ليفى ستروس فى حديث تليفزيونى أنه فى سنة ١٩٤٠ وقد كان بحثنا =

وحيث أننا بصدد البحث عن موقف سارتر من بنائية ليفى ستروس فإن علينا أن نتذكر أولا الأصول المشتركة التى إنبثقت عنها مواقف كل منهما ، والتى أدت إلى وجود تفاعل بين موقفيهما ثم تقارب بينهما إعترف به ليفى ستروس فى كتاب « تفكير الفطرة » (١).

وإذا وضعنا فى الإعتبار أن كلا المفكرين كان قد تتلمذ على مناهج الفلسفة التى سادت فى جامعة السربون حتى سنة ١٩٣٠ ، وأن كليهما قد صرح بعدم كفاية هذه الفلسفة التى كانت تتحمس للمذهب العقلى بوجه عام ، يمكننا إذن أن نعرف سبب إهتمامها بإنجازات المذهب الماركسى وتأثرهما به .

وقد كانت الماركسية كثيراً ما تسقط من حسابها البعد الوجودى للإنسان لكى تقتصر على وصف الحقيقة البشرية بطريقة علمية مجردة ، فلا تلبث أن تستحيل فى خاتمة ا ف إلى أنثروبولوجيا لا إنسانية غاب عنها « الإنسان » بو الدعامة الحقيقية لكل تفسير » (٢). وكان لابد أن تظهر فلسفات الوجود كإحتجاج على روح التجريد والنسق ، فهذه الأخيرة لا تريد للإحساس بالوجود الشخصى أن ينبخر فى نسق غير شخصى dans un système impersonnel ، كما أنها تقترح فلسفة للمواجهة والحدث (٣) Une phi phie de la rencontre et de l'événement لذا فقد أخذت وجودية سارتر على عاتقها

= عند خط ماجينو Magirot ، كان يتنزه إلى جانب بعض التحصينات فلمح فى الأرض نبات الـ Pissenlit وأخذ يتأمل تركيبه وبناءه فإهتدى لفكرة ... راجع : «Esprit», Mars 1973.

(1) VI- RAU : «La P e sauv e», p. 1.

(٢) « دراسات فى الفلسفة صرة » ص ٥١٦ .

(3) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme Personnalisme», (P. U. F., Paris, 1 2) p. 59.

أن تفهم الإنسان . وهي ترى ، أنه لا سبيل لنا إلى فهم أدنى حركة من حركاته إلا إذا تجاوزنا حاضره المحض من أجل النظر إلى مستقبله »(١). وسارتر لا يريد أن « يفسر » الإنسان ، بقدر ما يريد أن « يفهمه » (٢). أما ليفي ستروس ، وهو الذي يعتبر أبحاثه ضمن إنجازات العلم ، فقد كان على العكس تماما : « يفسر » الإنسان حتى لو أدى ذلك إلى تحليله le di udre ، وينحاز إلى فئة التجريد والنسق ، ولا ينظر إلى المستقبل لأن ، إحساسه بالزمن هو إحساس جيولوجي » (٣). والتاريخ عنده ، يأخذ صورة ذاكرة حدات الماضية » ، فيصبح جزءاً من حاضر المفكر وليس من ماضيه . وكل خبرة ماضية للكائن الإنساني تعتبر معاصرة ، كما هو ل في الأسطورة حيث تكتمل أحداثها كأجزاء في كل متزامن synchronique (٤).

النسق والوجود :

إن الماركسية والوجودية لا تفكران في الهرب من الزمن أو السيطرة عليه : « أما النسق ، إن وجد ، فهو ليس سوى أداة عمل للإنسان ثن أو حدث ينبثق عن حياته النفسية » (٥). غير أن المتحمسين للنسق - ومنهم ليفي ستروس - يصرون على إعتباره لا زمانية Une vérité intemporelle . فالفلسفة

---

(١) الدكتور زكريا ابراهيم : « دراسات في الفلسفة صرة » ص : ٥١٨.

(٢) نفس المرجع والصفحة.

(3) und : «Lévi-Stra », p. .

(4) Ibid., p. .

(5) OIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Person - e», p .

لا يمكن أن ترد إلى مجرد موقف وجودى ، إذ عليها دائماً أن تقيم أنساقاً systèmes . صحيح أنه يوجد إحتجاج مستمر للوجود ضد النسق ، ولكن ما أن يبدأ الوجود فى التفلسف لا ويقوم بعمل أنساق ، قد تكون هى أنساق الوجود ذاته . وهـــذا هو ـ بلا شك ـ الأساس الجدلى للفلسفة . فالفلسفة هى حوار بين النسق والوجود أو أن النسق والوجود هما حدود الفلسفة ، فهذه الأخيرة لا تعيش إلا على التعارض المتجدد بينهما (١)

على أى حال ، فإن ليفى ستروس يعتبر من المتحمسين لفكرة النسق اللا زمانى على عكس الماركسيين والوجوديين . ولذا تحولت أبحاثه إلى دوجماتيقة لا ترد عند كثيرين . وإذا كانت روح النسق تميل إلى إخضاع الحياة إلى قانون وتميل إلى إعتبار الحدث كعنصر فى سياق ، فإنها قد تغطى على ما هو فريد فى تاريخ النفس وما هو عدث coutingent فى تاريخ العالم .

وإذا كان النسق يهدف إلى تنظيم المعرفة ، وكانت المعرفة حالة فى العالم ، فإن فى إنتصار النسق إنتصاراً للباطنة l'immanence (٢). وإذا كانت الباطنة هى من أهم ركائز الاتجاه البنائى ، فإن وجودية سارتر كانت على النقيض من ذلك تماماً . فهى تقلل من أهمية المعرفة الموضوعية . بل إن الأشياء لا وجود لها إلا كنقطة يبتدىء منها نشاط الإنسان ، والحرية الفردية هى المبدأ المفسر لكل شىء ، كما أن الناس يكافحون فى عالم مجرد عن الغائية والمعقولية . وحيث أنه لا توجد فلسفة للتاريخ فإن الكل ينبغى أن يعاد النظر فيه فى كل لحظة . فالعالم لا معنى له إلا ما يضفيه عليه كل فرد بواسطة مشروعه الخاص (٢). وعلى هذا

(1) Ibid., p. 51.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 61.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 49.

ينعدم الاعتراف بفكرة المبا : « إذ ينبغي الإختيار بين شعور كله ليه وشفافية وبين شعور لا يتميز عن الأشياء الجامدة وبالتالي لا يستحق أن ت عليه اسم شعور conscience ، علما بأنه لا وسط بين الطرفين »(١).

يتضح مما تقدم أن الحقيقة الأولى والمحرك الأول غة سارتر هو العمل الفردي l'action individuelle . يتضح أن الفردية المتضخمة ontologique i indi التي أضا سارتر إلى التصور ركسي ريخ هي نفسها التي تتصدر منهجه في فهم الظواهر الاجتماعية . وهو في هذا يوائم بين الوجودية والماركسية على حساب الفكر الماركسي على ما يبدو(٢). سباب الآتية :

(١) إن الوجودية لا تعترف بالدور الرئيسي للمعرفة الموضوعية. ولقد كانت محاولتها الأساسية تنحصر في التضحية بالتنبؤ prévision لحساب المشروع jet تماما كما حاولت الماركسية أن تضحي بالمشروع لحساب التنبؤ .

(٢) عندما يبدأ سارتر بالبراكسيا الفردية التي هي جدلية وبجمعة dia i et totalisatrice ، فكيف يمكنه أن ينتهي إلى تجميع حقيقي totalisation effective ؟ إنه لم يفطن إلى ان التجميع الذي أدت إليه ضمائر فردية co n i vi lles دون تدخل طرف يوحدها هو ضرب من التناقض . لذا ظلت المشكلة سارتر في الإنتقال من الذاتية

---

(1) AU Y lette : re, p. 17.
(2) LACROIX J . oire et dialectique (on he o, no. 1 , 12 Sep. 1).
(3) OIX : a e, Existential & Personn e, p. 115.

إلى الموضوعية أو الخروج من الأنا إلى الغير ومحاولة حسم التناقض المترتب على ذلك ، خصوصاً وأنه لا يؤمن بتوافق النفوس فيما بينها (أو تواصل الذوات) l'a esprits en (١) .

وقد أشار ليفي ستروس إلى هذا الموقف الصعب بقوله : « إذا كانت الذاتية المترتبة على التاريخ بالنسبة لي يمكن أن تتسع لموضوعية ريخ بالنسبة لنا ، فإننا لا نصل إلى تحويل الأنا إلى نحن إلا إذا حكمنا على « نحن » بأنها الأنا من القوة نية . وهي تضم « نحن » أخرى كثيرة (٢).

(٣) إن الماركسيين يضفون على النشاط الإنساني تناسقاً وتماسكاً يتعذر وجوده عند سارتر . فالحرية عندهم هي « التحام وتماسك وتشبث adhésion إرادي وشعوري حقاً ، غير أنه تـ بـه . . . موضوعية أو مشاركة في ديالكتيك الضرورة (٣).

ومهما كان من تفوق الماركسية على الوجودية في النقطة ، فإن هذا التحليل من شأنه أن يبين . . معين في الماركسية ذاتها . فهي رغم إهتمامها بتاريخ إنساني ، إلا أنه يتعذر عليها أن تضفي عليه معنى وذلك بسبب إغفال فكرة التجاوز . إن ريخ الماركسي لا ينفتح على أي مخرج يسمح بتحرير الإنسان ، و فإنه يخشى من أن يظل الفرد سجيناً فيه .

وعلى كل ، فإن من المؤكد الآن أن التوافق تم بين الوجودية والماركسية هو توافق شكلي محض ، تشير إليه الاصطلاحات الفلسفية التي استعارها سارتر

(1) S TRE J.-P. : «Criti de la Raison Dia i , p. .

(2) LEVI- AUSS : «La Pensée sauvage», p. 1.

(3) LA OIX Jean : «Marxisme, Exist iali & Personnalisme,» p. 1:8:

من قاموس الماركسية وألبسها مفاهيم جديدة مثل البراكسيا أو الفعل la p ، والتجاوز transcendance ، والسلب la négativité . أما البراكسيا فتصبح النشاط المادي او العمي الذي يقوم به كائن اجتماعي تاريخي يعمل على تغيير عالمه ، ويحاول صبغ الطبيعة . . . إنسانية . و «التجاوز» أو « ... ل » يعني التعبير عن « الوجود خارج الذات » في علاقة « الموجود لذاته » بالآخر ، طبيعيا كان أم بشريا . أما السلب فهو يعني « التغيير » عن طريق « العمل »(1).

ومما يشير إلى هذا التوافق الشكلي أيضا بين الوجودية والماركسية هو أن:

«سارتر يأخذ على الماركسيين قولهم بوجود «ديالكتيك» في الطبيعة . والحق أننا لو سلمنا مع إنجلز بوجود قانون عام كل العموم يحكم كلا من الطبيعة ، والتاريخ ، والفكر ، لترتب على ذلك : أولا القول بوجود ضرب من النائية الهيجلية التي يتم عن طريقها التطابق التام بين المعرفة الشاملة من جهة ، وبين الوجود العام من جهة أخرى . وسارتر يرفض مثل هذه النزعات ... زلية الرخيصة ، لأنها تعني أن التاريخ يتحقق خارجاً عنا ، ودون حاجة ... ، وبالتالي فإنه لن يكون علينا في هذه الحالة سوى أن نقتصر على تأمله ، أو - على أقل تقدير - لن يكون علينا سوى أن نعتمد على مواتاة التاريخ أو محاباة الأشياء لنا ، من أجل بلوغ شتى أهدافنا . ولو كان هناك « ديالكتيك طبيعي » لترتب على ذلك ... ثانية هي أن يكون الإنسان «مجرد » كائن طبيعي » يخضع لذلك القانون الموضوعي ، وبالتالي لما كان الإنسان رب أفعاله ، ولما كان في وسعه انتزاع ذاته من مجرى التسلسل الطبيعي للأشياء من أجل خلع المعنى الذي يريده على تلك الأشياء»(2).

(1) الدكتور زكريا ابراهيم : «دراسات في الفلسفة المعاصرة» ، ص ص : ٥٠٩ ، ٥١٠ .

(2) نفس المرجع : ص : ٥١٦ .

وفي رسالة بعث بها سارتر للكاتب الماركسي جارودي يقول :

« ... أنا أعني بالماركسية تلك المادية ... ية التي تفترض وجود « ديالكتيك » باطن في التاريخ ، لا المادية الجدلية التي تحلق « في سماء الأوهام الميتافيزيقية فتظن أنها قد اكتشفت وجود « ديالكتيك » في الطبيعة ، حقاً أنه قد يكون في الطبيعة مثل هذا « الجدل » (أو الديالكتيك) ولكن من المؤكد أنه ليس لدينا أدنى ذرة من اليقين عن هذا الأمر ... » (١) .

ومهما كان من شيء ، فإن سارتر يعتبر الوجودية ... بة ايديولوجيا تعيش على هامش الفلسفة الماركسية وتقتدى بإنجازاتها .

أما فيما يختص بليفي ستروس فمن الصعب أن نحدد تغلغل الفلسفة الماركسية في مفهومه . وذ ... لأن ممارسة الجدل ... حسب ازدواج التقابل (+ / −) ي يؤدي إلى فكرة وسط يبدو هيجليا أكثر منه ماركسيا . (٢) ... أن موقف ليفي ستروس من ... ريخ يبدو مناقضا تماما لفكر ماركس وسارتر وذلك بسبب تصور مختلف للسهم الدال على الزمن «... pe... flèche du t» . فالموقف ... تي أولى تمركزاً حول الذات ، والتاريخ طبقاً له يقدم لنا عن المجتمعات التي سبقتنا صوراً ليست سوى تحولات بنائية ... ctura ... transformations

(1) Une ... de J... - ul ... à R. ... y ... «Per- i ... l'Ho... e», (P.U.F.).

ورد ذكر ... ا ... ب في « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ... كتور زكريا ابراهيم ص ٢٢٠ .

(٢) إنه يذكرنا بقا ... التتابع عند هيجل : (القضية ، ونقيضها ، والقضية ... ليفية المتولدة عنهما) - (... , antith... , ... h...) .

الصور التي نعرفها حاليا ، هي ليست أحسن منها وليست أقل . أما نحن فإن مركزنا في الحاضر لا يعطينا حق الاستعلاء (1). وهذا هو معنى « الإحساس الجيولوجي بالزمن » عند ليفي ستروس .

إن صاحب « الإحساس الجيولوجي للزمن » قد استخدم إصطلاحات ماركسية لخدمة أغراض عددة أحيانا ، إلا أنه يفضل إصطلاحات علم ا ـ البناني مثل الدال والمدلول ، والمتزامن وغير المتزامن synchronique & diachronique وازدواج التقابل (مجاز / ميتونيميا) (la métaphore/la métonymie (2) رأيضا الباطنة Immanence .

وإذا كان كارل ماركس يعتبر ان « حركة الفكر ليست سوى إنعكاس لحركة

(1) L Edmund : «Lévi-Strauss», P. 21.

(2) قال بهذا الازدواج عالم اللغة جاكوبسون وأعتبره ضروريا لتحليل اللاشعور ، أما لفي ستروس فإنه يستخدم هذا الازدواج البلاغي كأداة طيعة للتفسير . وحيث أنه يهتم بمسألة العلاقات فإنه في فصل من كتاب « تفكير الفطرة » بعنوان « الفرد باعتباره نوعا » L'individu com espèce . بين الانسان وبين فئات مختلفة من الحيوانات والطيور على ضوء ازدواج بل (مجاز / ميتونيميا) . فيرى أن الكلاب باعتبارها حيونات أليفة تكون جزءاً من المجتمع الإنساني رغم كونها ليست منتمية كلية إلى الإنسان . ويظهر هنا عندما نسميها بأسماء إنسانية . أما الطيور فإن الميتولوجيا تمثلها كمجتمعات تشابه تماما المجتمعات الإنسانية . فهي تعيش في جماعة وتبني لنفسها عشا وتطير زرافات في السماء . فإذا كانت الطيور كائنات إنسانية مجازا métaphorique ، فإن الكلاب هي كائنات إنسانية بالعلاقة métonymique .

الواقعية وقد انتقلت إلى مخ الانسان »(1)، وإذا كان هذا يعنى إعطاء الأولوية للحركة الواقعية المادية ، فإن ليفى ستروس يعترف فقط بأحادية الحركة أو شمول نفس القوانين على الطبيعة والنفس والمجتمع . يقول : « إن قوانين الفكر البدائى أو المتحضر هى نفس القوانين التى تظهر فى الواقع الفيزيقى أو الاجتماعى».(2) ويقرر بأن تقدم الإثنولوجيا المعاصرة هو رهن بالاعتقاد فى العمليات الجدلية التى يتولد عنها عالم المشاركة réciprocité كتركيب لصفتين متناقضتين لا تنفصلان عن النظام الطبيعى ... كما أن الدراسة التجريبية للظواهر يمكن أن تؤيد تخمينات الفلاسفة « le pressentiment des philosophes ». (3) وفى خاتمة «الإنسان العارى » يصر ليفى ستروس على أن تكون البنائية غائية (4) .

le structurali e résolument téléo'ogique

فالعملية البنائية تكشف عن ألفة وائتلاف affinité بين الإنسان والطبيعة ، وأيضا عن غائية عميقة منظمة منذ البداية . وهو ما تر · وجودية سارتر تماما لأنها لا تثق إلا فى إمكانيات العقل الجدلى المركب دائما .

ﺃﻧ‍ﺜﺮﻭﺑﻮﻟﻮﺟﻴﺎ والعقل الجدلى :

إن الكتاب الذى يحمل إسم « نقد ـ الجدلى ، إنما يذكرنا بالفيلسوف

(1) K L ARX : «Le Capital», (Ed. Sociales, Paris, 1 9). P. .

(2) LEVI-STRAUSS : «Structures élémenta're de la nté», P. 219, .

(3) Ibid., P. 520.

(4) VI-STRAUSS : «L'Homme nu», p 6:5.

الألمانى كنط (١) صاحب كتاب « نقد العقل الخالص » . فكلاهما يدرس طبيعة العقل البشرى وإمكانياته وحدوده .

وسارتر فى كتاب « النقد » يدرس المنطق الحى للعمل الإنسانى ، وهو لهذا يستخدم المنهج الصورى والجدلى . إنه يحـــاول أن يكتشف البناءات الأولية للبراكسيا . وعلى هذا فإن « نقد العقل الجدلى » لا يمكن إذن أن يكون تركيباً مثاليا لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو فلسفة للتاريخ . إن هدفه هو إلقاء الضوء على ما يجعل التاريخ معقولا ، واستنباط المعقولية التاريخية التى تحل محل المعقولية التحليلية والوضعية (٢) .

ويتساءل جان بول سارتر فى مقدمة كتابه عما إذا كنا نملك الأداة التى تقيم أنثروبولوجيا بنائية وتاريخية ؟ إن هذه الأنثروبولوجيا ينبغى البحث عنهـا فى داخل الفلسفة الماركسية ... فالماركسية قد أورثت ايديولوجية الوجود ضرورتين كانت الهيجلية قد سبقت بهما وهما : الصيرورة devenir والتجميع totalisation وهما أيضا صفتان ينبغى توافرهما فى كل الحقائق الأنثروبولوجية خصوصا وأنهما قد تضمنتا تعريف « الديالكتيك » (٣) .

أما الأداة التى تقيم الأنثروبولوجيا فهى العقل الجدلى . ويرى سارتر أننـا لسنا ... اكتشاف الجدل ، فالتفكير الجدلى قد ظهر منذ بداية القرن الماضى . كما أن الخبرة الإثنولوجية أو التاريخية تكفى لكشف عن قطاعات جدلية فى نشاط

(١) عمانويل كنط : فيلسوف ألمانى (١٧٢٤ - ١٨٠٤) .
(2) LA OIX Jean : «Panorama de la Philosophie Française contemporaine», P. :
(3) SARTRE J.-P. «Critique de la ison Dialectique», P. 10.

الإنسان ، غير أننا نلاحظ أن التفكير الجدلي قد اهتم منذ ماركس بموضوع الجدل أكثر من اهتمامه بالجدل نفسه . ولذا فإن علينا الآن أن نثبت مشروعية العقل الجدلي . ونحن الآن أمام نفس الصعوبة التي واجهها "عقل التحليلي في نهاية القرن الثامن عشر عندما اضطر أن يبرر ويثبت مشروعيته (١) .

إذا تساءلنا عن الضرورة وراء إثبات مشروعية العقل الجدلي الآن لوجدنا الإجابة عند سارتر كالآتي :

أولا : إن ضرورة « نقد العقل الجدلي » لم تكن لتفرض إلا في مرحلة معينة من تطور الماركسية . إن هذه المرحلة هي السابقة لحالة فقر واختناق وتقادم الفكر الماركسي الذي يضل طريقه في المجرد أي في الحتمية الآلية :

le déterminisme mécaniste

إن هذا الداء الذي أصاب الماركسية هو نتيجة للتاريخ وقد نظر إليه في مجموعه (٢) .

ثانيا : في مواجهة الذين يقولون بعدم جدوى الفلسفة يرى سارتر أن الفلسفة لا تموت بسبب الإفراط في إعمال العقل ، بل هي تموت على الأحرى بسبب استخدام عقل أصابه العجز والشيخوخة لأنه لم يعرف التجديد ، فهو يظل عقلا تحليليا آليا mécaniste أعد للسيطرة على الطبيعة والنظر إلى المجتمعات كما ينظر إلى المادة الجامدة . إن هذا العقل ليعجز عن أن يمكننا من أن نسبر أغوار عالم إنساني نهدف إلى توحيده . وعلينا أن نلتمس ذلك لدى عقل آخر لا يمكن

---

(1) Ibid., P. 10.

(2) AUDRY Colette : «Sartre», P. 80.

إلا أن يكون جدليا في مقابل العقل التحليلي . وعلينا نحن أن نؤسس هذا العقل(١).

ثالثا : إن العقل التحليلي هو أداة البحث المطبق على المادة الجـــامدة . ولا يجوز استخدامه في البحث عن الحقيقة الإنسانية la réalité humaine . فالحقيقة الإنسانية تعرف بغاياتها وليس بأسباب ca ، كما أنها تعرف بمشروعها وليس بماضيها antécédent . والمنهج المتبع في الدراسة هو منهج جدلي ، وحيث أن البحث يتعلق بمجهود مجمع ، لذا فإن المنهج ينبغي أن يكون تركيبا أيضا synthétique (٢).

يقول سارتر : « إن الأنثروبولوجيا ستظل ركاما من المعرفة الأمبيرقية والاستنتاجات الوضعية والتفسيرات المجمعة ، طالما أننا لم نثبت مشروعية العقل الجدلي » (٣).

والعقل الجدلي هو علاقة بين الفكر والموضوع : « فإذا كان هناك وجود العلاقة بين التجميع التاريخي والحقيقة المجمعة ، وإذا كانت هذه العلاقة هي حركة مزدوجة للمعرفة والوجود ، فإنه يحق لنا أن نسمي هذه العلاقة المتحركة «عقل» »(٤).

ويرى جان لاكروا Lacroix أن العقل الجدلي عند سارتر ليس شيئا آخر سوى حركة التاريخ وهو يواصل سيره ويعي ذاته في نفس الوقت(٥).

(1) Ibid., P. 9.
(2) Ibid , p. 61.
(3) SARTRE J.-P..Critique de la Raison Dialectique», p. 10.
(4) Ibid., p. 10.
(5) LACROIX : «Panorama de la Philosophie Francaise contemporaine», P. 156.

كما يرى أن العقل الجدلي المركب constitu:e عليه أن يكون على اتصال دائم بدايته وأساسه وهو العمل son fondement le travail باعتباره «معقولية مركبة te constit intelligibilité[1].

من كل ما تقدم عن العقل الجدلي يمكننا أن نستنتج موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية فيما يختص بالأداة التي تؤسس علم الأنثروبولوجيا . · ثروبولوجيا البنائية تقوم على التحليل (أي تستخدم العقل التحليلي) ، وهو ما يعترف به ليفي ستروس صراحة عندما يقرر أن « الهدف الأخير للعلوم الإنسانية ليس تركيب الإنسان constituer l'ho e وإنما تحليله le dissoudre »[2].

وفي الحقيقة ، إن مسألة التمييز بين عقل جدلي وآخر تحليلي لم يكن من المسائل التي اهتم لها ليفي ستروس قبل ظهور كتاب « تفكير الفطرة » الذي يتخصص الفصل الأخير منه للرد على سارتر .

ويبدأ ليفي ستروس هذا الفصل بالتساؤل عن إمكانية التطابق بين التفكير التحليلي والتفكير الجدلي على أساس أنه لا يفرق من حيث المبدأ بين عقل تحليلي وعقل جدلي .

ويرى ليفي ستروس أن من يقرأ كتاب « الجدل » لسارتر لا يمكنه إلا أن يسلم بأن تب يتأرجح بين مفهومين للعقل الجدلي : فهو تارة يجعل العقل الجدلي مقابلا للعقل التحليلي تماما كالتقابل بين الصواب والخطأ وبين الإله الطيب و ن . وتارة أخرى يظهر لنا الاثنين وكأنهما مكملان لبعضهما ويعتبرهما

(1) Ibid., P. 159.
(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 326.

سبيلين مختلفين يؤديان إلى نفس الحقائق (١).

ويرى ليفي ستروس أن المفهوم الأول يقال من شأن للمعرفة العلمية ويؤدى بالتالى إلى افتراض عـــدم امكانية علم البيولوجيا، كما أنه بالإضافة إلى ذلك يكشف عن تناقض معين لأن الكتاب المسمى ، نقد العقل الجدلى ، هو إنتاج عقلى ناشئ عن إعمال العقل التحليلى للمؤلف : (فهذا العقل يعرف ، ويميز ، و ، ويعارض) . ويلاحظ ليفي ستروس أن هـــذه (الرسالة ...) عن العقل الجدلى لا تنتسب فى الحقيقة إلى طبيعة أخرى مخالفة للكتب التى يناقشها حتى وإن كان الهدف هو إدانتها (٢).

(وكيف يمكن ... التحليلى أن يطبق على العقل الجدلى زاعما تشييده رغم أنهما يعرفان بـــذات مطلقة ؟) (٣).

أما عن المفهوم الثانى فإن ليفي ستروس يتساءل : إذا كان العقل الجدلى والتحليلى يصلان فى النهاية إلى نفس النتائج ، وإذا كانا يؤديان إلى ... موحدة ، فماذا كانت فائدة تقابلهما ثم التصريح بتفوق الأول على الثانى . وكيف يمكن تفسير هذا التناقض ؟ . ويلاحظ ليفي ستروس أن هذين المفهومين اللذين يتردد بينهما سارتر يفترضان وجودا مستقلا ... الجدلى إما كضد an ... oniste وإما ككل complémentaire للعقل التحليلى . ويلاحظ كذلك أن التمييز بين عقل جدلى وآخر تحليلى كانت بدايته عند كارل ماركس رغم أن التقابل بين العقلين عنده كان نسبياً وليس مطلقا كما هو الحال عند سارتر .

---

(1) Ibid., P. 324—325.
(2) Ibid., P. 3 .
(3) Ibid.,

وليس هناك ما يمنع ليفي ستروس من الاعتقاد بأن العقل الجدلي مركب دائما toujours constituante : (فهو الجسر الذي يتقدم ويمتد بلا انقطاع والذي ينشئه العقل التحليلي فوق هاوية دون أن يتمكن من رؤية نهايتها رغم علمه بوجود هذه النهاية ورغم ابتعادها المستمر) (١) .

« إن لفظ العقل الجدلي يتضمن إذن الجهود المتصلة التي يجب أن يقوم بها العقل التحليلي لكي يتحسن pour se réformer ، وذلك إذا زعم أنه يفسر مسألة اللغة أو المجتمع أو الفكر » (٢) . وإذا كان سارتر يسمي العقل التحليلي عقلا كسولا paresseuse ، فإن ليفي ستروس يسمي نفس هذا العقل جدليا ، ويصفه بالشجاعة لأنه يتقدم باستمرار (٣) .

وقد كان من نتيجة التوحيد بين عقل جدلي وتحليلي عند ليفي ستروس أن وصف سارتر بأنه مادي متعالي matérialiste transcendental وبأنه حسي esthète ، فأقصى ما يمكن أن يرتقي إليه العقل الجدلي في نظر ليفي ستروس يتلخص في قدرته على الشروع في رد الجانب الإنساني إلى لا إنساني (٤) .
la résolution de l'humain ou non humain

وفي مواجهة تحليل الإنسان أو تفكيكه كتب سارتر يقول : « إن الإنسان يحتل مكانا ممتازا في عالم الأحياء لأنه تاريخي ، أي أنه يعرف نفسه دائما بالعمل (أو البراكسيا) خلال التغيرات التي تفرض عليه ... ثم يتجاوز العلاقات

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 325.
(2) Ibid., pp. 325-326.
(3) Ibid , p. 326.
(4) Ibid , (Voir également «Critique de la Raison Dialectique», P. 183).

الموسومة interiorisee ، وهو يمثل مكانا ممتازاً أيضا لتميزه بأنه الموجود الذي هو نحن . وفي هذه الحالة الفريدة يكون السائل هو نفسه المسئول . أو إذا شئنا فإن حقيقة الإنسان تكمن في أنه الموجود الذي يسأل عن وجوده ... أو الموجود الذي هو تحقيق انعكاسيا » (١) .

إن علوم الإنسان لم تتساءل عن الإنسان تماما كما أن الميكانيكا الكلاسيكية (التي تستخدم الزمان والمكان على اعتبار أنها مجالات متجانسة ومحددة) لم تسأل لا عن المكان ولا عن الزمان ولا عن الحركة . فعلوم الإنسان تقتصر على دراسة نمو الظواهر الإنسانية وعلاقاتها ، ويظهر الإنسان وكأنه دال على ذاته .

comme un milieu signifiant

وإذا كانت التجربة تعطينا ظواهر التي تخص جماعة معينة ، وإذا كانت الدراسات الأنثروبولوجية تحاول أن تربط هذه الظواهر بعلاقات موضوعية ومحددة بصرامة ، فإن فكرة الإنسان من حيث هي تظل بعيدة المنال تماما كفكرة المكان بالنسبة للهندسة أو الميكانيكا ، والسبب في ذلك أن البحث لا يهدف الى الكشف عنها وإنما يهدف إلى تكوين القوانين وإلى اظهار علاقات وظيفية . (٢)

ويعترف سارتر بوجود تناقض عميق بين الإثنولوجي والمؤرخ ، وهو تناقض يتصل بمعنى فكرة الإنسان وليس بمجرد اختلاف في المنهج . فالإثنولوجي يرى في التاريخ حركة تمزق الخطوط le mouvement qui dérange les lignes »

أما المؤرخ فإنه يرى في « دوام واستمرار البناءات » la permanence des structures تغيراً مستمراً (٣) .

(1) SART J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», pp: 1 1 .

(2 SART J.-P., «Critique de la Raison Dialectique», P. 1

(3) Ibid., P. 1

وقد أفصح ليفي ستروس عن موقفه من التاريخ في كتاب « تفكير الفطرة » . وهو يرى أن التناقض بين الإثنولوجي والمؤرخ غير موجود أساسا . بل يعتبر التاريخ مساعداً أو معينا للإثنولوجيا البنائية بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات الأمبيريقية l'information empirique . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوجرافيا ، فكلاهما يهتم بالجزئي وكلاهما يعطي معلومات ضرورية للبحث الإثنولوجي لتكوين نماذج نظرية . وعلى ضوء هذا يمكن فهم قول ليفي ستروس: « إن التاريخ هو منهج لا ينتسب إليه موضوع بعينه» . وهو رغم ذلك ضروري لفحص تكامل العناصر في أي بناء إنساني أو غير إنساني » . (١)

التاريخ إذن « يعتبر مرحلة ضرورية لأي بحث في العلوم الإنسانية وغير الإنسانية » ومع كل هذا فو اقتصرنا على تعريف الإنسان بالجدل والجدل بالتاريخ ،فاذا نحن قائلون عن شعوب لا تاريخ لها؟(٢) وهنا يرد سارتر بأن يميز بين نوعين من الجدل: (الحقيقي) وهو خاص بالمجتمعات التي لها تاريخ ، وجدل تكراري وقصير الأجل وهو الذي يختص به مجتمعات يقول عنها أنها « بدائية » .

سارتر هنا « لا يمانع في أن يضع إلى جانب الإنسان إنسانيه مشوهة وغير مكتملة rabougrie et difformé (٣) ويعترف بأنه « ليس من الممكن أن

(1) VI — S AUSS: «La P 'e sauvage», pp. 347—2 .
(2) I ˙ . PP. 328—329
(3) Ibid., p. 329 (Voir égalemnt «Critique de la Raison Dialectique», P. 3).

نجد (طبيعة إنسانية) واحدة لدى قبائل الموريا Muria مثلا ولدى الإنسان التاريخى فى مجتمعاتنا المعاصرة ، (١). وعلى ذلك فإنه لمن المستحيل أن تؤسس الأنثروبولوجيا على معرفة تصورية savoir conceptuel خصوصا إذا نظرنا إلى الجماعات المتعددة من خلال التزامن synchronie ومن خلال التطور التاريخى (٢). وعلى الرغم من الاختلاف فى الطبيعة بين الجماعات (البدائية) وبين الجتماعات المعاصرة فإن من الممكن أن يقوم اتصال حقيقى وأيضا تفاهم متبادل بين الفريقين المتمايزين (على سبيل المثال بين أفراد جماعـــة الموريا Muria وبين الإثنولوجى) (٣). وابتداء من التقابل بين هاتين الصفتين (عدم وجود طبيعة إنسانية واحدة/ والاتصال الممكن دائما بين أفراد البشر) ، فإن حركة الأنثروبولوجيا تثير من جـــديد وبصورة جديدة (إيديولوجية الوجود) (٤).

ولما كانت نقطة الضعف فى الفلسفة الوجودية هى فى امتناع التواصل الحقيقى بين الذوات ، فإننا -- أن سارتر هنا يحاول أن يرأب ال ع ويستنجد بالأنثروبولوجيا (التى تعرف باهتمامها بمشكلة على هيئة عائق يمكن التغلب عليه.) (٥).

«Pour l'ethnologie lève un problème, sous forme de gène à surmonter»

(1) S TRE J. - p. : «Critique de la Raison Dialectique», P. 1 .

(2) Ibid., P. 105.

(3) Ibid,

(4) Ibid,

(5) Levi-Strrauss : «La Pensée sauvage», P. 3 .

على أى حال ، فإن الوجودية التى تهتم بالبعد الانسانى (أو للمشروع الوجودى) تتخذه أساسا لكل معرفة أنثروبولوجية (١). كما أن الدور الحقيقى لإيديولوجيات الوجود لا يتلخص فى وصف مجرد لحقيقة الإنسان التى لم توجد أبدا ، وإنما يتلخص فى تذكير الأنثروبولوجيا بالبعد الوجودى للعمليات المدروسة . (٢)

والمشروع الفردى le projet personnel له صفتان أساسيتان : فهو لا يمكن أن يعرف بواسطة تصورات كما أنه كمشروع إنسانى يسهل فهمه دائما . وهذا الفهم لايؤدى بنا إلى أفكار مجردة ، فالمشروع يحدث الحركة الجدلية التى تبدأ من معطيات يتعرض لها الانسان ... إن هذا الفهم الذى لايتميز عن العمل (أو البراكسيا) ، هو وجود مباشر وأساس معرفة مباشرة للوجود (خصوصا وأنه يشمل وجود الآخر) .

أما المبادىء الأولية للأنثروبولوجيا السارترية فإنها لاتفهم دون فهم المشروع الذى يضمها ، والسلب كقاعدة للمشروع ، والتسامى باعتباره يشير إلى وجود خارج الذات وإلى علاقة بالآخر ، والتجاوز كوسيط بين الواقع المفروض والمعنى المعاش .

هذا علما بأن الحاجة besoin والسلب négativité ، والتجاوز dépassement والمشروع projet ، والتسامى transcendance تكون فى الواقع كلا تركيبيا

---

(1) SARTRE J. p. «Critique de la Raison Dialectique», pp. 110—111.

(2) Ibid., p. 107.

بحيث أن كلا منهم يشمل الآخر ويتضمنه »(١).

ومهما كان من أختلاف وجهات النظر بين ليفي ستروس وجان بول سارتر حول الأسس التي تقيم دعائم الانثروبولوجيا ، فإن المسألة المنهجية التي تفرض نفسها دائما على كل دراسة أنثروبولوجية هي كيفية العبور إلى الآخرين أو الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية cet a ' a l' autre.

وقد بينت دراسات ليفي ستروس أن الاتصال بين الأنا والغير ° بناءات فطرية أسماها بناءات الاتصال هي التي تجعل من الذاتية وسيلة البرهنة الموضوعية . أما جان بول سارتر فإنه يجعل الاتصال مع الغير قائما على (البراكسيا) باعتبار أنها (الإنجاز الحر والملموس لعمل حر) (٢).

يقول سارتر : إن أساس العلاقة الإنسانية كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين (هذه العلاقة التركيبية التي تظهر لأشخاص ين ، وفي لحظة محددة من لحظات التاريخ واستنادا لعلاقات انتاج محددة) ، إن أساس هذه قة هو (البراكسيا نفسها) (٣)

أما الخلفية العلائية التبادل Récip té وهي عند ليفي ستروس تعتبر ضمن البناءات ° رية ، فإنها ترد عند سارتر إلى مجرد « إمكانية موضوعية ومنتشرة »(٤) . P ibilité objecive et diff.

ويرى سارتر أن « الهدية le don هي الشيء المادي الذي يظهر هذه الخلفية

(1) I ,
(2) S E J.-P. : «Critique de la ison Dialectique», p. 4
(3) Ibid., p. 1
(4) I ., p. I .

المتبادلة la Réciprocité . . . إن من يقبل المدية ، فإنه يقبلها باعتبارها علامة عدم إعتداء من ناحيـــة ، ومن ناحية أخرى كالتزام منه بمعاملة آخرين كضيوف . . . والمدية هي تبادل معاش في اتجاه الزمن l'échange est vécu comme irréversibilité

ولكي تذوب الصفة الزمنية في المشاركة المطلقة يجب ان يتم التبادل عن طريق تنظيمات إجتماعية معينة ، بحيث أنه يثبت في تجمع موضوعي الزمان الذي نحياه .

والديمومة la durée تبدو هنا كشيء مادي ، وهو وسيط بين حدثين يعين كل منهما الآخر ، وهي تعرف بالتقليد tradition أو القـانون la loi .(1)

ونلاحظ أن سارتر هنا يدخل عنصر الزمن باعتباره خالقا للقوانين الاجتماعية والتقاليد .

ويرى سارتر أيضا أن المشاركة (أو المبادلة) réciprocité كعلاقة داخلة للمجموع لا يمكن أن تظهر إلا من وجهة نظر المجموع ، أي بواسطة كل جماعة تطالب بأن تندمج مع مثيلاتها . فالكل يسبق الأجزاء ، ولكن ليس كمادة راكدة ولكن كتجميع متحرك (2).

comme totalisation to nte

وعندما تتحقق هذه المشاركة وتظهر كعلاقة اجتماعية بين أفراد ، وكرابطة أساسية محسوسة ومعاشة ، عندئذ لا ينبغي إعتبارها رابطة عامة ومجردة أو

---

(1) SARTRE J.-p. «Critique de la Raison Dialectique», p. .
(2) Ibid.,

موضوعاً لتأمل محض . . . ذلك لأن الفعل الفردى (١) باعتباره تحقيقـــاً (للمشروع) ، هو الذى يحدد را . « المشاركة » أو « التبادل » لكل فرد مع كل فرد . كما أنه هو الذى يفسر منطق الحركة الجدلية برمتها » (٢) خصوصاً وأن « هذه البراكسيا الفردية هي في نفس الوقت بمثابة ن المركب داخل ريخ باعتباره د مركباً » (٣) .

Elle est en m e temps co i nte au sein l oire e me raison co tu/e.

وإذا أردنا أن نلخص كيفية العبور إلى الآخرين عند سارتر فإننا نقول أن الاتصال بالغير عنده قائم على « البراكسيا » . أما المشاركة فهي إ نية موضوعية حتمتها ضرورة الحياة في جماعة . و « من الممكن أن تقوم ة جد بين الأنثروبولوجى وبين المجتمع المدروس (٤) » ، غير أنه لا يمكن أن يكون هناك تبادل للشاعر Récip té des consciences ، لأن هذ التبادل يحتاج إلى تركيب عقلى يضعنا في تطابق مع صور النشاط هي لنا وللغير في نفس الوقت ، وهو ما لا تسمح به وجودية سارتر .

وإذا أ إلى موقف سارتر من البناءات فإننا نجده يقرر بأن « الضرورة nécessité هي التي يتحدث عنها ليفي ستروس لا تؤسس على التجربة » (٥) (وهذا يعني أن البناءات اللاشعورية عند ليفي ستروس ليست مصدراً للضرورة) . كما

(١) « الفعل الفردى » هو ترجمة لكلمة Praxis

(2) SAR E J.-P. : «Critique de la Raison Dialect· , pp. 1 189.

(3) Ibid., pp. 178-179.

(4) Ibid., p. 53.

(5) Ibid., p. 490.

يقرر سارتر « أن نسق الوظائف فى المجتمع تتحدد فيه كل وظيفة بالأخرى من الخارج تماما كما هو الحال فى م الفيزيقى » . (١)

ولهذا فإن تنظيم الزواج الذى تحدث عنه ليفى ستروس إنما يتضمن الاغتراب l'aliénation

فإذا افترضنا — طبقا للتنظيم نى (٢) — أن رجلا من الجماعة « A » تزوج إمرأة تنتمى إلى الجماعة « B » ، فإننا نلاحظ أن الرجل « A » مدين لـ « B » . ولذا فإن الطفل الذى يولد كثمرة لهذا الزواج سيوجد وسط علاقة « دائن ومدين » . وهذه العلاقة الأخيرة هى التى ستحتم إمكانات زواجه مستقبلا .

ويتساءل سارتر : أليس هذا هو الاغتراب ؟ (٣) .

« إن ظهور الطفل فى « وسط مدين » معناه أنه هو نفسه قد ألتزم بهذا الدين . وهذا يعنى أن الانسان ليس من خلق ذاته » .

«l'ho n' est son propre produit»

ويرى سارتر أن الاغتراب طبقا لهذا المعنى إنما نشأ عن علاقات :

(التزام engagement ، وقسم serment ، وسلطة pouvoir ، وحقوق droits ، وواجبات devoirs) . والفرد فى المجتمع وإن كان يحافظ على دوام نسق ت ، إلا أنه قد يتغير ويتعدل فى نطاق هذا النسق بما لديه من عمل متفرد « p is » . فالعلاقات هى شرط « البراكسيا » ولكنها ليست هى « البراكسيا » . وسارتر يوضح ذلك بمثال حارس المرمى فيقول :

(1) Ibid., p. 4 .
(2) Orga tion dua
(3) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dial que», p. 491.

« إن كفاءة حارس المرمى وإمكانياته الشخصية التي تجعله حسنا أو ممتازا إنما تتوقف على مجموع قواعد اللعب المتفق عليها والتي تحدد دوره » .

العلاقات إذن باعتبارها وظائف في المجتمع fonctions لاتتغير جدليا بعكس الأفعال actes . لأن هذه الأخيرة تتر على الأفراد . وعلى هذا فإن الضرورة التي تنشأ عند ليفي ستروس ... لبناءات لاشعورية هي في الحقيقة عند سارتر ناشئة من علاقات آتية من المجتمع وتشرها الفرد . (١)

« te né ité est considérée comme extériorité t P riorité»

إن الالتزام والقسم يعنيـــان أن الفرد عليه أن ينصاع ت المرسومة ويعنيان أيضا تقييداً « للبراكسيا » أي العمل الفردي .

ويرى سارتر أن عناصر البناء تتضمن القسم على إعتبار أنه مجموع العلاقات والوظائف (حقوق وواجبات) ، تتضمن السلطة (حرية وفزع) ، وأيضاً تتضمن البراكسيا على أعتبار أنها إنجاز حر ملموس .

ويتفق سارتر مع بويون P lon على أن كل عنصر من عناصر . هو تعبير خاص عن الكل الذي ينعكس مباشرة وكلية فيه ، و فإن عنصر البناء لايمكن أن يعتبر مرحلة وسطى في تكوين الكل . ولا يوجد طريق آخر للتغلب على قض الذي ينشأ من كون العنصر مستقلا وغير مستقل في نفس الوقت بالنسبة للكل ، لايوجد طريق آخر لتصور تركيب ر (٢).

synthèse de l'hétérogène

---

(1) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 4 .

(2) Pouillon : Le Dieu caché ou l'Histoire visible (Temps modernes, no. 141, p.), (Cité par re).

ويلاحظ سارتر أننا هنا لسنا . مجموع totalité بل هو بالأحرى « تجميع » totalisation ، أى كثرة multiplicité تهدف لتجميع المجال العملى فى اتجاه معين حيث يتكشف العمل الجماعى (من خلال العمل الفردى) لكل فرد بطريقة موضوعية . وبعبارة أخرى فإن الجماعة هى جدل بين البراكسيا وبين التصور النائى ine ، بين التجميع totalisation وبين صر سبق تجميعها él ents déjà totalisés . وهذا يعنى أن هناك علاقة جدلية دائمة داخل الجماعة ، وبينها وبين كل فرد فيها . . . فالجماعة كمجموع totalité وكحقيقة موضوعية réalité objective لا وجود لها (١) ... إنها تجميع مستمر rs en lisation .

إن الجماعة إذا نظر إليها من زاوية معينة كانت موضوعا ، وإذا نظر إليها من زاوية أخرى كانت هى أساس الفعل .

أما من حيث كونها موضوعا ، فهذا يعنى أنها كأداة إنما تتصل بالعمل .

والعلاقة البنائية يمكن أن تشير إلى معرفة مستبطنة co une co . réflexive . والبناء كفكرة ليس له أساس أو مضمون سوى التنظيم م لنسق العلاقات داخل الجماعة . (٢)

يقول سارتر : « إن نسق المنطقية الذى يمثل بالنسبة لكل فرد مبادئا لا يمكن أن يتعداها فى كل عملية عقلية ، إنما يشكل كلا مع نسق العلاقات التى تتميز بها الوظائف خارج الذات » (٣). ختراع يظهر كنتاج حر للفكر

(1) S TRE J.-p. : « tique de la Raison Dial que», pp. 4 4 .

(2) Ibid., p.

(3) Ibid., p. .

الخالص ، فهو أنه لا يمكنه أن يتعدى تنظيماً عملياً معيناً ، أو نسقاً معيناً بم ، أو نسقاً معيناً للبادىء المو Princi .(1)

ويرى سارتر أن الجماعة معرفة صامتة عن ذاتها وموجودة لدى كل فرد فيها (2) . أي أن الفرد يسبر أغوار جماعته . وهذه الحقيقة تحتجب عن كل من لا يشارك الجماعة أهدافها . وهو قد يتمكن من معرفة غاياتها عن طريق ملاحظة العمل الجماعي الماثل أمامه ، وقد يشرع في تركيب سليم للبراكسيا ، غير أنه لن يمسك أبدا بالعلاقة بين الأفراد كخلق متفرد وخاص بالتنظيم الإجتماعي .

وعلى هذا الأساس فإن بعض المعارف المعقدة يمكن أن تتحدى عالم الاجتماع أو الانثروبولوجي إذا هو تعرض لها في المجتمعات المتخلفة ، ذلك لأنه يتعرض كمعلومات نظرية يكتسبها هو بالملاحظة على الرغم من أنها بناءات عملية معاشة داخل عمل جما (3)

ويضرب سارتر مثالا لهذه المعارف المعقدة مستشهدا بما ذكره ليفي ستروس نقلا ديكون بخصوص النظام الأسرى

بجماعات الأمبريم br وهو من النظم التي عر حتى الآن ، (4) يقول ديكون أن أفراد جماعات الـ Ambrym كانوا يصفون منهم المعقد ينتهى ويلجأون فى ذ إلى عمل رسوم بيانية على ا رض : « فن الواضح أن أفراد الجماعة (أو الأكثر ذكاء منهم على الأقل)

(1) I ,
(2)
(3) Ibid., p.
(4) A : St é taire la é,
p. 1

يتصورون ، نظامهم على أنه جهاز أعد جيدا حتى أنه لن يمكن أن تمثله الرسوم البيانية . . . وهم أبتداء من هذه الرسوم البيانية يتعرضون لمسائل القرابة بطريقة مشابهة لما يمكن أن ننتظره من عرض على جيد داخل قاعة المحاضرات ».(1)

وفى نص آخر استشهد به ليفى ستروس يقول con : « إن البدائيين لقادرون على التفكير المجرد بدرجة كبيرة ». (2)

ويرى سارتر أن هذه المسألة قد عرضت عرضا سيئا . لأن ما يفترض معرفته لم يكن قدرة البدائيين على التفكير المجرد بوجه عام ، (والا ن هذا التفكير بمثابة قدرة عامة يمتلكها كل إنسان مهما كانت درجة تطوره) ، وإنما معرفة قدرتهم على فهم البناءات المجردة لنظامهم الأسرى أو نظم القرابة . أى أنه لاينبغى أن نبدأ من حيث يجب أن ننتهى فنقرر أن البدائيين يفهمون ت المجرده التى تنظم جماعاتهم لأنهم قادرون على التفكير المجرد ، إذ على العكس نجد أن العلاقات المجردة التى تكون مجتمعهم هى التى تعرف تفكيرهم بقدرته على التجريد . بل إن التفكير المجرد ليس شيئاً آخر سوى العلاقات نفسها على اعتبار أنها « معاشه بواسطة الإنسان دى الذى يحقق ته مع الجميع فى ق و الهدف المشترك »(3). إن ى عندما يعبر عن هذه المجردة ويرسمها على الأرض ، فإنه لا يقلد أنموذجاً موجوداً بذته . وعلى ذ فن الخطأ الزعم بأن هـــذا ى يعكس شعورا تركيبيا وعمليا conscience synthetique et pra عن وضعه هو وزملائه . كما أن رد

(1) ., p. 163.
(2) Ibid.
(3) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique», p.

نسق القرابه إلى شيء مصطنع (خطوط مرسومة على الأرض) إنما يشهد لدى
. الى إلى محاولة عملية لإنتاج بناءات فى صورة نسق مجرد وجامد . والسبب فى
هو أنه يريد أن يشرحها لأجنبي آت من خارج الجماعة فيقوم بردها إلى هيكل.
عظمى لا حيـــاة فيه Il y ... t la ... et ... à l' إن عمل
. ئى هذا لا يعكس شعوراً تركيبيا ، بل إنه ليس تفكيرا على الإطلاق . إنه
عمل يدوى محكوم بمعرفة تركيبية لا يعبر البدائى عنها . (١)

وقد رجع ليفى ستروس إلى هذا الموضوع فى كتاب « تفكير الفطرة » وفيه يقول : « إذا صح مايقوله سارتر من أن البدائى لايفكر ، فينبغى أن نقول نفس الشيء عن أستاذ بكلية الهندسة يقوم بعمل براهين على السبورة وذلك لأن كل إثنوجرافى يعلم تماما أن الموقف هو هو ذاته فى الحالتين » . (٢)

ويلاحظ ليفى ستروس أيضا أن سارتر لا يطيق أن يكون البدائى قادرا على التحليل والبرهان أو ممتلكا « لمعارف » ، وهو بهذا ينضم ... ليفى بريل .

وإذا إفترضنا عدم وجود العقل التحليلى لدى ... ليين فإن مو ... سارتر لن يتحسن ، وذ ... لأنه طبقا ... الإفتراض فإن المجتمعات البدائية ستكون مسيرة طبقا لناحية لاشعورية ومبتعدة تماما عن ... الإنسانى ومرتكزة على فعل عوامل بيولوجية (مثل تركيب المخ وإفرازات الغدد ... خلية). (٤)

يتضح مما تقدم أن موقف سارتر من ... ات ، يؤدى إلى تصور بناءات

(1) ... ., p. ... .
(2) LEVI-S... AU... : «La pensée sau...», p. ... 2.
(3) I..., p. ... .
(4) Ibid.,

تاريخية تعكس حقبة معينة من الزمن ورقعة معينة من الأرض وجماعة خاصة تمارس براكسيا فردية أو جماعية متميزة. ومن ثمة فإن الجماعة والعصر اللذان ينتمي إليهما الفرد إنما يحلان محل «شعور لا زماني» (١) «conscience intemporelle». ويظل الفرد سجين «كوجيتو» من نوع سوسيولوجي شبيه «بكوجيتو» ديكارت مع فارق بين الاثنين طبعا مرده إلى أن «الكوجيتو» الديكارتي يسمح بالعبور إلى العالم ويظل سيكولوجيا وفرديا. (٢)

وفي مجال المقارنة بين «كوجيتو» ديكارت وسارتر يقول ليفي ستروس: «إن ديكارت وقد أراد أن يؤسس علم الفيزياء فإنه يعزل الإنسان عن المجتمع. أما سارتر وهو يزعم أنه يؤسس علم الأنثروبولوجيا فإنه يعزل مجتمعه عن سائر المجتمعات. (٣) وفي الحقيقة لقد كان ليفي ستروس يحتقر رأي سارتر الصريح عن أن الأفراد في المجتمعات البدائية غير قادرين بالمرة على التحليل العقلي وأنهم محرومون من أي قدرة على البرهان العقلي. (٤) كما يرى ليفي ستروس أن إصرار سارتر على التمييز بين البدائي والمتحضر إنما يعكس التقابل الأساسي بين الأنا والغير le i et l' . فهذا التقابل لم يصغ بطريقة مختلفة عما كان من الممكن أن نتوقعه من أحد بدائي ميلانيزيا» (٥).

أن ع ريحات لكلا المفكرين يلاحظ بلا شك أن كليهما يحاول أن يحتوي الآخر. فسارتر يقرر بأن لحظة التحليل البنائي ما هي إلا مرحلة

(1) Ibid., p. .
(2) Ibid.,
(3) Ibid.,
(4) Ibid. (Voir, , «Lévi-Stra , p. 19).
(5) Ibid , p. 330.

من مراحل « العقل الجدلى » (١) . أما ليفى ستروس فإنه يقرر بأن فلسفة سارتر ماهى إلا وثيقة إثنولوجية هامة لكل من أراد أن يفهم ميثولوجيا العصر (٢) .

ولعلنا الآن بحاجة إلى التساؤل عما إذا كان من الممكن رغم محاولات الاحتواء هذه ـ أن نجد تقاربا بين الرجلين .

يبدو لأول وهلة أن هذا ... رب غير ممكن خصوصا وأن الفيلسوف الوجودى يتحمس ... ت الصائتة والمتحدثة le sujet parlant ويهتم بالبراكسيا باعتبارها حركة تجميع جزئى totalisation partielle لابد من تخطيه ، كما يهدف دائما إلى تخطى البناءات ، فى حين أن الأنثرولوجى يعتبر العقل مركب دائما toujours constitué ويخضع لقوانين عامة وبالتالى فإن البحث عنده ينبغى أن يكون منصبا على البحث عن كوامن العقل les enceintes ... me ... es أى البناءات التى ... عمل العقل .

غير أن ليفى ستروس يقترب من سارتر فى تصوره لفكرة التجميع . يقول ليفى ستروس : « إذا كانت ضرورة التجميع تمثل الآن تحديدا هاما لدى بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس ، فإنها بالنسبة للإثنولوجيين شىء مفروغ منه (٣) .

والفيلسوف الوجودى بدوره يتفق مع ليفى ستروس فى أن الإنسان هو نتاج للبناء . يقول « الإنسان هو نتاج البناء (بشرط أن يتجاوزه) . أو إذا شئت فإن البناءات هى لحظات توقف التاريخ . وإذا كان الإنسان ينخرط فى

(1) FA... : op. cit., p. 118.
(2) ...I-STRAUSS : La pensée sauvage, p. 330.
(3) (Voir Fages, op. cit., p. 116).

بناءات جامزة فيمكننا القول إذن بأنها هي التي تكونه . والإنسان ينخرط في في هذه البناءات لأنه ملتزم تاريخيا » (١) .

وهنا نجد أن سارتر يربط بين فكرة البناء وبين ريخ .

وفي الحقيقة لعلنا نلاحظ تقاربا وتكاملا بين سارتر وليفي ستروس فيما يختص بتصورهما للعلاقة بين التاريخ والبناء . فسارتر يعترف بوجود علاقات إنسانية عبر التاريخ - historique» t « أي « بناءات دائمة » — « بين أفراد ينتمون إلى جماعات تختلف نظمها وتجهل كل منها الأخرى » .(٢)

أما ليفي ستروس فإنه يعترف بوجود بناءات تاريخية ، أي بناءات طرأ عليها تغيرات وتحولات t o tions على مر العصور . وأيضا كتب ليفي ستروس : « إن الإنثروبولوجي ليشعر بأنه قريب جدا من سارتر عندما يضع ‥ مكان الآخرين ليفهم المبادىء التي تحتم نواياهم ، وأيضاً عندما ينظر إل ‥ أو ثقافة كمجموع دال „ emble signifiant „ (٣) .

(1) J - ul Sartre répond», l'A.R.C., 1 , p. 1,
(Cité F es, op. cit., p. 117).
(2) SAR E J.-p. : «Criti la D! ,
p. 1 .
(3) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 331.

القسم الثالث

بقلم

دكتورة

صفاء . ا م جعفر

البا. ا ول

الذا- الحقيقية عند رل_ سبرز

(قراءة في مفارة- الموا-. الحدية)

مقدمة

نحن - بصفة جوهرية - في الطريق"، والطريق عند ياسبرز "مواقف حدية" لا تخلو من "مفارقة"، وهل المفارقة إلا إثراء يضرب بجذوره في عمق الفكر الوجودي أو الميتافيزيقي بوجه عام ؟؟

يبدو أن نقطة الإنطلاق في فلسفة ياسبرز هي "الحدود" التي أقف في مواجهتها عندما أفكر في استخدام كلمة "أنا"؛ إلا أن وجود الذات يتجاوز الملاحظة الخارجية، . . . أدرك مثلاً أنني لست جسمي، ولست ما يراه الآخرون، ولست أفعالي، ولن ماضيّ مرآتي؛ ومع ذلك فلست هذا الماضي، وأنني أدرك نفسي من خلال ذلك كله، ويبقى - مع ذلك - شئ في داخلي يعترض على النظر إلى ذاتي بوصفي معطى من المعطيات التجريبية؛ أي أن التفكير في الذات ليس تناولاً لأفكار حول هذه الذات بقدر ما هو "نشاط داخلي" يثمر نتائج يمكن التحقق منها(١).

إن الفلسفة - أو بالأحرى التفلسف - عند ياسبرز "إعداد" لما يسميه بالمواقف الحدية، وهي مواقف الموت، والألم، والصراع، والشعور بالإثم مما يتعذر تجنبه؛ ومع ذلك فهي بمثابة "منافذ" نطل منها على الوجود الحقيقي للذات، وفي ذلك تكمن المفارقة! (٢).

يقع هذا البحث تحت عنوان "الذات الحقيقية عند كارل ياسبرز - قراءة في مفارقة المواقف الحدية"، أما عن "المفارقة"

(١) Sutton, C "The Tradition in Philosophy". W cld B 1974, P 145

(٢) Ibid, p 1٤3

Paradoxie - Paradox، فهي في أصلها الأجنبي مأخوذة عن اليونانية، وتتألف من مقطعين من البادئة Para، وتعني المخالف أو الضد، ومن الجذر doxa، ويعني الرأي. إذن المعنى العام لهذه الكلمة هو "ما يضاد الرأي الشائع"[1].

أما معناها المنطقي فهو تلك القضية التي تكون كاذبة وصادقة في آن واحد، وهناك المفارقات الرواقية مثل قول الرواقيين إن الحكيم يصمد ... ، لا يخاف ولا يرجو، لا يأسف ولا يندم، بل يرتفع بنفسه فوق كل شئ، ويحتفظ بحريته[2].

وفي العصر الحديث استخدمها بسكال وكيركجور على سبيل المثال – بمعناها اللاهوتي: إحتمال حضور المطلق في الخبرة اللامتناهية[3]، وهي تدل على "اللامعقول" irrational.

إما "هايدجر" في بحثه المعاصرة، فهو يرى أن العلاقة الضرورية بين الأنية in ... والعالم تعبر عن مفارقة أساسية في صميم الوجود البشري؛ من ... أن الموجود لا يمكن أن يوجد إلا بفضل العالم الذي يرتبط به باستمرار بروابط وثيقة؛ ومع ذلك فإن هذا العالم ... ي يمكنه من الوجود هو الذي يهدده بانتقاص وجوده أو بحرمانه منه[4].

---

(1) مراد وهبه: "المعجم الفلسفي"، ط ٣، القاهرة، ١٩٧٩، ص:٤١٧.

(2) المرجع نفسه.

(3) المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية – مادة: مفارقة – الهيئة العامة لشئون الأميرية، سنة ١٩٨٣، ص ١٨٨.

(CP. Müller, M. und der A.: "Phil hi r t h. W, H Verlag, Germany, 1988, S. - 227.

(4) جون ماكوري: "الوجودية"، ترجمة إمام عبد ... ح إمام، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٥٨، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت،

والبحث محاولة متواضعة لقراءة المواقف الحدية من جديد في ضوء مفهوم "المفارقة" بالمعانى التى أمكن استخلاصها عبر السياق العام لفكر ياسبرز، مع افتراض أن هذه المفارقة ترتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم "الذات الحقيقية" authentic self كما أكد عليه ياسبرز.

أما عن الهدف من هذه المحاولة فهو "الدعوة" إلى ما يفتقده من عصر تسود فيه الآلة والسرعة، والسطحية، والنفع الموقوت..

إنه بالأحرى – دعوة إلى العودة إلى الذات الحقيقية في "زمن ضنين" يحكمه الزيف والضجيج والمعايير المادية.

ولتحقيق هذا الهدف نفترض أن مفهوم "المفارقة – ذلك المفهوم المحورى فى البحث "يقوم على ما ذكره ياسبرز عن طبيعة البنية النقائضية للآنية[1].

يقول ياسبرز فى هذا الصدد:

".. الطريقة التى تظهر من خلالها الآنية فى المواقف الحدية توضح بنيتها النقائضية[2]. والإنسان يمكنه أن يفكر فقط من خلال النقائض .. كما أن الحقيقة تبدو

١٩٨٤م، ص ٢١٨

(١) Die antinomische Struktur des Daseins antinomian structure of Dasein

(٢) النقائض es Antinomien تختلف عن المتناقضات Contradictiones، فالنقائض لا يمكن حلها أو التغلب عليها، ولا يمكن تجاوزها فى مجال الفكر أو الوجود اللهم إلا الحظات خاطفة شديدة الخصوصية

(C P Bruer F Y Freedom and Karl Jasper's Philosophy p

مثل لعبة Spiel بين قوتين متعارضتين .. ، وفى كلتا الحالتين يكون التناقض مجرد خطوة علـــى الطريـــق الذى يجمع بينهما...» (١).

ويشير ياسبرز إلى رد فعل الإنسان بـــإزاء هـــذه البنيـــة النقائضية؛ فإما أن يكتفى بمجرد مشاهدتها، واعتبارهـــا جديـــدة دائماً نتيجة لتحولاتـــها المســتمرة، أو أن يتغــاضى عــن هـــذا التعارض.

وإذا كانت النقائض – كما سبق – تناقض لا يمكنه حله، فإنه يمكن للتفكير الواضح أن يضفى عليها عمقاً وثراءً، وبناء على ذلك فإن المواقف الحدية مثل الموت، والألم، والصراع والشعور بـــالإثم تدل على نقائض فردية يتعذر تجنبها، وفيها ترتبط القيمة بنفى القيمة، . . " نقبل فى كل الأحوال ما لم نكن نقبلـــه: فالحريـــة مشروطـــة وترتبط بالضرورة، والتواصل لا ينفصل عـــن العزلـــة، والوجـــود الماهوى يستند إلى الوجود التجريبى، ولا فكاك له منه، "فأنا كموجود أحقق ذاتى فى النقائض"، فضلا عن أن الوجود الحقيقى للذات لـــــن نعثر عليه فى عالم بلا نقائض(٢).

ومن ناحية أخرى يشير "ياسبرز" إلى أن البنية النقائضيـــة للآنية الزمنية (المتناهية) تتمثل فى سعيها المتواصل لأن تصبـــح بخلاف ما هى عليه، مما يقتضى أن تكون حرة ومســـئولة عـــن فعلها الحُر فى تاريختها.

(١) Jaspers. K.: "Philosophie". 2^er ., Verlag Von Julis Springer, Berlin Ge . 1932. S. 249.

(٢) Jaspers K "Philosophie" 2^er Band S 250 252

كما أن هذه "التاريخية" ضرورية لعلو الآنية على العالم، على أن يتم ذلك العلو بالذات داخل العالم، وإلا أصبح علواً فارغاً من المعنى[1].

إن "التاريخية الوجودية" Existential - Historicity عند ياسبرز تؤكد على أهمية الفعل الباطني، وأهمية الفعل في العالم بحيث تتخذ الذات موقعها في التاريخ، علماً بأن ذلك لا يتم بدون مفهوم الحرية[2].

يتبين لنا مما سبق أن البنية التناقضية للآنية تعبر عن "المفارقة في المواقف الحدية"؛ فحيث ينبغي علىَّ أن أريد "المستحيل"، يمكنني فقط أن أحقق "الممكن" الذي لا أريده بصورة مباشرة، فضلاً عن أنني "كوجود ممكن" أريد أن أصبح كلاً في العالم[3]. أي أن يتحقق وجودي الحقيقي)، ولكني لا أستطيع أن أتجاوز واقع وجودي، وهذه الإرادة تتحقق عن طريق "مقاومة" المواقف الحدية حيث يتضح دائماً أن "الغاية" أبعد من أن يتم إنجازها!، فالإنسان كمخلوق متناه لا يمكن إطلاقاً أن يحول واقع وجوده إلى كل شامل منسجم، ولا يمكن أن يصير بحق (إلا عن طريق الموت)؛ ولكنه يجب أن يريد بصورة متكررة "المستحيل" من أجل تحقيق "الممكن" مما ينطوي على معنى "المفارقة".

" *إن الوجود لا يمكن أن يصل إلى نفسه دون أن يمر*

---

(١) S. 252 - 254

(٢) hl E Y "Fr K Jas s Philosophy" . P. 19

(٣) enwollen a will to become a whole (CP Latzel. The Concept of ultimate Situations) p 193 194

بالموقف الحدية؛ تلك المواقف التي ستبعد الإستقرار والإمتلاك، وبها وحدها يمكن أن أشعر بأنني لست في الآنية (الوجود التجريبي) فحسب؛ وهذا القرار السلبي هو الذي ـ الدخول إلى عالم الذات الحقيقية...، ويقذف بي في هوة العلو؛ إذ يجب أن ندرك أن الديمومة الزمانية - حتى ولو لم تنته - ليست إلا ديمومة ميتة، وما هو موجود حقاً يظهر في العالم كوميض البرق ثم ينطفئ...، والسيئ يبقى أكثر من النبيل!، وتدوم المادة أكثر مما تدوم الحياة...، والكتلة والمكان يدومان أكثر من الشخص في "تاريخية اللحظة" التي هي كل شئ[1]" .

إن "مفارقة الذات الحقيقية" لا مفر منها عند ياسبرز؛ فأنا لا أكون شيئاً حين أكون موجوداً مجرد وجود، وأنا باعتباري ذاتي أكون مستقلاً، ولكنني لا أكفي نفسي، ولا ألتقي بآنيتي إلا بمشاركتي العالم الذي أتحرك فيه؛ ومع ذلك لا أكون موجوداً بوصفي وجوداً ماهوياً بغير العلو. إن عمق ذاتي يقاس "بالعلو" الذي أقف أمامه، وكل ما أعرفه هو أنني أرتكز على علوما، وأنني بدونه أنزلق إلى هوة العدم[2].

¤ ¤ ¤ ¤ ¤

يشتمل هذا البحث على مدخل تمهيدي، وفصول أربعة وخاتمة.

(١) ريجيس جوليفيه: "المذاهب الوجودية من كيركجور إلى سارتر" ترجمة فؤاد كامل - مراجعة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٨٢، ص: ٢٧٤ - ٢٧٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٨

- أما عن المدخل التمهيدى فيقع تحت عنوان "حدود المعرفة العلمية والتفلسف عند ياسبرز"، وفيه نتناول وقائع حياته، ومؤثرات على فلسفته، وحياته الفكرية، وأسلوبه ومنهجه، ثم موقفه السياسي وتكريمه، وموقفه من المعرفة العلمية وماهية التفلسف، والهدف منه فالتعقيب على ذلك.

- وأما عن الفصل الأول وعنوانه: "ماهية الشامل"، وفيه نتناول معنى الشامل وضروبه، والحقيقة فى ضروب الشامل، ثم التعقيب على ذلك المفهوم المحورى فى فلسفة ياسبرز بأسرها.

- ويقع الفصل الثاني تحت عنوان "المفارقة فى الوجود الماهوى أو الذات الحقيقية"، وفيه نلقي الضوء على علاقة الوجود الماهوى بالذات الحقيقية عند ياسبرز فضلاً عن تحديد أهم سمات الوجود الماهوى، وعلاقته الجدلية بالعالم، ثم نتناول فى التعقيب أهم معانى المفارقة فى الوجود الماهوى أو الذات الحقيقية، وهو خطوة ضرورية للبحث فى معانى المفارقة فى المواقف الحدية (الموضوع الرئيسى فى البحث).

- أما الفصل الثالث فعنوانه "المفارقة فى المواقف الحدية (الموت والألم) الجزء الأول، وفيه توضيح لدلالة مفهوم المواقف الحدية، وأهميته، ثم عرض لخصائص هذه المواقف، ومراحل الوثبة فى المواقف الحدية، ثم نلقى الضوء على الموت والألم كموقفين حديين، ونعقب على ذلك بإيضاح معانى المفارقة فى الموت وجوداً ماهوية

والمفارقة فى الألم موقفا حديا

أما الفصل الرابع والأخير فعنوانه "المفارقة في المواقف الحدية" - "الصراع والشعور بالإثم" الجزء الثاني، وفيه نلقى الضوء على "الصراع موقفاً حدياً" مع بيان ضرورة الصراع، والصراع كشفاً للوجود الماهوى، كما نلقى الضوء على "التواصل الوجودي" - كمفهوم مقابل للصراع - وضرورته، ثم وظيفته أيضاً في الكشف عن الوجود الماهوى، ثم . . على ذلك بتوضيح معانى المفارقة في الصراع والتواصل الوجودى (الصراع العاشق). ونتناول في هذا الفصل أيضاً الموقف الحدى الرابع والأخير وهو الشعور بالإثم، ونبين ضرورته إستناداً إلى حرية الوجود الماهوى في اختيار أحد الممكنات، ونبذ سائر هذه الممكنات، ثم نبين في التعقيب المفارقة في الشعور بالإثم مو حدياً.

- أما الخاتمة فهي محاولة للإجابة على سؤال أساسي يدور حول "طبيعة الضرورة الوجودية للمواقف الحدية ظائفها الأربع الأساسية إبتداء من "إيقاظ الوجود هوى الممكن إلى انكشاف المطلق أو المتعالى، والسبيل إلى تعمق الحالة الإنسانية ثم إيضاح الوجود"

- وأخيراً نقدم ثبتاً بأهم المصطلحات الفلسفية عند ياسبرز الواردة في البحث.

- أما عن المنهج المستخدم في هذه الدراسة فهو "المنهج

التحليلى التركيبى النقدى" لتحليـــل نصــوص الفيلســوف، ومحاولة قراءتها من جديد فى ضـــوء مفــهوم المفارقـــة، والمنهج "التاريخى المقارن" فى تتبع المؤثـــرات الفلســفية المختلفة التى تركت أثراً واضحاً على فكر الفيلسوف.

مدخل تمهيدي

حدود المعرفة العلمية والتفلسف عند ياسبرز

بعد ياسبرز Karl Jaspers (١٨٨٣ - ١٩٦٩م) الممثل الرئيسي للوجودية الألمانية بعد "هايدجر"، وقد ظل يوما الفيلسوف ذا النزعة الإنسانية في ألمانيا الحديثة.

يقول عنه بوشنسكي في "الفلسفة المعاصرة في أوروبا" "إنه أحد المفكرين الأوائل الذين نشروا آثارا ذات نزعة وجودية؛ ولكنه ينفرد عن الآخرين بتصور منظومة أكثر تماسكاً، وأقرب إلى الميتافيزيقا".

أما "مايكل دوفرن وبول ريكور" فقد وصفاه بعد دراستهما الموسعة[١] لمذهبه بقولهما: "إنه أحد سادة الفلسفة المعاصرة"[٢]. ويبدو للوهلة الأولى أن "ياسبرز" ليس واحداً من أولئك المفكرين الذين ينتظرون المشكلات لتناولها من الخارج؛ إن الأحداث الجارية في العالم، والفروض والأفكار، هي قوام تأمله وموضوعه[٣]. بل يمكن القول بأن لفلسفة ياسبرز صفة "حضارية" واضحة؛ إذ تنبع من المحنة التي تعانيها الحضارة في العصر الحديث، وتتخذ من الأزمة الروحية التي يعانيها هذا العصر دافعاً للخلاص، وأساساً للتفلسف[٤].

---

(١) وهي الدراسة التي تقع تحت عنوان "ياسبرز وفلسفة الوجود".
J rs et la Philosophie de l'Existence.

(٢) كارل ياسبرز: "نهج الفلسفة"، ترجمة وتقديم عادل العوا، دار الفكر - دمشق - سنة ١٩٧٥، ص: ٤ - ٥.

(٣) كارل ياسبرز: "مدخل إلى الفلسفة، ترجمة وتقديم محمد فتحي الشنيطي مكتبة القاهرة الحديثة، ط ١، ١٩٧٦، ص: ٢٥٠.

(٤) فؤاد كامل عبد العزيز، فلاسفة وجوديون، دار المستقبل: ص: ٩٨

أولاً: و لم حيا ـ ثرا

كتب ياسبرز سيرة حياته، بل كتب ذاتية لـــه: الأولى في عام ١٩٤١ بعنوان "حول فلسفتي"، وتتركز حول فكره وآثاره و في عام ١٩٥١م بعنوان "إلى طريـــق" و عن أهم الشخصيات التي أثرت فيه، و فـــي عـام ١٩٥٢م بعنوان " ذ فلسفية" و عن الفكر والآثـــار والشخصيات على ام.

ولد ياسبرز في والعشرين فبراير ٣ ام فـي أولدنبرج بألمانيا وقـــرأ سبينوزا و في السابعة عشرة عمره عزاء شعوره بالعلم.

وفي عام ١٩٠١م بدأ دراسته القانون ليصبـــح محاميـاً، وكان يستمع في أثناء لمحاضرات في و أن در القانون طريقة غريبة للجـدل والمـراء والمغالطـة بـ افتراضات عنهم[١].

وفي عام ١٩٠٢م قرر التخلـــي عـن دراسـة القانون و نصحو إلى دراسة . أو علم النفس المرضي للدخول في الجامعي، وبدأ بنشر أبحاث في الأمراض النفســـية سـنة ١٩٠٩م، وفي نفس العام أصبح طبيباً ثم معيداً متطوعاً فـــي العيادة النفسية في جامعة هـــايدلبرج، ورأى أن علـى الطبيـب النفساني أن يتعلم مع دراسة الطب كيفية التفكــير فـــي الواقـع

(١) كارل ياسبرز: تهج ، ترجمة وتقديم عادل العوا، ص: ٥ – ٦.

الإنسانية لأنه لا يعالج بدناً؛ بل يعالج الإنسان، وعلى هذا النحو أدخل الطب فى العلوم الإنسانية والعكس صحيح

حصل ياسبرز فى عام ١٩١٣م على دكتوراه فى التأهيل لتدريس علم النفس، ثم أصبح محاضراً فى الفلسفة بجامعة هايدلبرج Heidellberg وعُين أستاذاً لعلم النفس فى عام ١٩١٦، ثم أستاذاً للفلسفة فى عام ١٩٢٠م(١).

أما عن الفلاسفة الذين أثروا على فكر "ياسبرز" فقد تأثر "ياسبرز" بفكر كانط (ت. ١٨٠٤م) فيما يلى :

(١) قبل "ياسبرز" الموقف الإبستمولوجى الكانطى من حيث نقطة البداية التى ينطلق منها، والنتائج التى ينتهى إليها مذهبه فى المثالية الترانسندنتالية، وتأكيده على عدم إمكان معرفة الأشياء فى ذاتها معرفة نظرية خالصة.

(٢) إستخدم "ياسبرز" مصطلحات كانطية ومنها على سبيل المثال مصطلح "الوعى بوجه عام"، وهو الذى يصف به أحد ضروب الشامل كما سيأتى بيانه.

(٣) إختلف عن كانط من حيث تقديره لأهمية العقل؛ ففلسفة كانط النظرية علمية الطابع، أى أنها تنطوى على نظرات عقلية بالمعنى العلمى للحقيقة التى تكون صادقة أو كاذبة. وعلى الرغم من أن فلسفة ياسبرز لا تُعد فلسفة "لا عقلية"

---

(١) عبد المنعم الحفنى: "الموسوعة الفلسفية"، دار ابن زيدون مكتبة مدبولى ط ١ "كارل ياسبرز". ص ٥٣١

irrational، فإنها في الوقت نفسه تقلل من شأن الحقيقة العلمية بمعنى أنها تتجاوز تلك الحقيقة إلى ما ورائها حيث المتعالى أو المطلق، فضلاً عن أنها تجعل أكثر الحقائق عمقاً هى تلك الحقيقة الوجودية للفرد التى يتعذر معرفتها معرفة عقلية[١].

(٤) أخذ عن كانط فكرته عن النقائض[٢] omies ؛ وذلك فى تأكيده على طابع المفارقة فى الوجود الفردى بصفة خاصة، وفى الميتافيزيقا بصفة عامة.

(٥) إتفق مع كانط فى ضرورة الفصل بين مجالى العلم والميتافيزيقا، مع الاعتراف بضرورة الميتافيزيقا عاً عن الحرية الإنسانية؛ إلا أنه خالف كانط عندما رأى أن الميتافيزيقا أكثر من مجرد تسليم من أجل الإيمان؛ فهى ذات

(١) S üller, W.: " C in C porary German, B & Ameri hy, . by . Blumberg, P. Pub g Comp., Holand, 1 , P. 211-212.

(٢) حصر المباحث الكوزمولوجية بالعالم أو الكون كما وردت عند الفلاسفة السابقين فى مباحث أطلق عليها "نقائض العقل الخالص" Antinomies of pure، والنقيضة هى زوج من القضايا يبدو بوضوح أن الأولى تناقض الثانية، ولكن يمكن تقديم برهان صحيح محكم- من الناحية الصورية على كليهما، يسمى إحدى القضيتين "موضوعاً" is ، والقضية المتناقضة معها "نقيض الموضوع" is ، ولما كان المنطق يقتضى أن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معاً ولا تكذبان، فإن العقل يقع فى صراع مع نفسه حين يرى أن من الممكن أن نقدم برهاناً صحيحاً من الناحية المنطقية على الموضوع و في وقت واحد. وذلك هو ما يسميه "نقيضة العقل الخالص"

(قارن: محمود فهمى زيدان: "كنط وفلسفة النظرية"، دار المعارف، ط٣، الاسكندرية، ١٩٧٩، ص. ٢٨٨).

دلاله رمزية تقوم على قراءة الشفرة - كما سيأتي بيانــه - كما تحمل معنى التحقق الفعلي للحرية في ضوء خاصيتــها الرمانية(١).

(٦) كان "ياسبرز" كانطيا عندما أكــد علــى وجــود العنصــر الإنساني في كل معارفنا عن العالم (عالم الظواهر)، وعندما أكد أن خبرتنا عن أنفسنا كذوات حرة خبرة حقيقية لا يمكن إغفالها(٢).

- كما تأثر "ياسبرز" بهيجل (ت. ١٨٣١م) وبخاصـــة فــي تحويل العقل إلى وجود أو الوجود إلى عقل بعد أن أضفى ياسبرز البعد الإنساني الملموس على ذلك التحول(٣).

- وأما عن تأثره بكيركجور (ت. ١٨٥٥م)، فيتضح مما يلي:

(١) حماسه للوجود العيني الإنســاني وتفــرده، وإن لــم يطــرق الموضوعات التي طرحها كيركجور، وبالطريقة التــي لجـأ إليها(٤).

(٢) تصور "الذاتية" بوصفه تصوراً كلياً، والوعـــي بالأســاس المتعالي للحرية والذاتية، واعتبــار "الذاتيــة" بحــث عــن "الممكنات" أكثر منها تعبيراً عن طبيعة الإنسان.

(١) lich, L., H. "Karl Jaspers Philosophy as Faith", the Uni of sachusettes Press, Amherst, 1975, P. 211.

(٢) Sutton, C. "The Ge Tradition in Philosophy" Weidenfeld & Nicolson, London, 1974, P. 143

(٣) حسن حنفي: "قضايا معاصرة" - الجــزء الثــاني - دار الفكــر العربيــه ١٩٧٦م، ص ٣٧٣.

(٤) كارل ياسبرز "نهج الفلسفة"، ترجمة وتقديم عادل العوا، ص. ٤

(٣) اختلف ياسبرز عن كيركجور في تصوره لمفهوم "التواصل الوجودي" - كما سيأتي بيانه - في سعي الإنسان إلى الذات الحقيقية؛ في حين أن كيركجور أكد على أهمية "الوحدة والتفرد"

(٤) رفض مفهوم كيركجور عن مسيحية الاستشهاد والقرار السلبي بوصفه أعلى إمكانية للذات[1].

(٥) استخدم مصطلح كيركجور أن "الإنسان موجود" exist، وليس مجرد "شيء" من أشياء هذا العالم، ومع ذلك فهو يحيا داخل العالم، و " بينه وبين العالم علاقة مركبة[2].

- وأما عن تأثر "ياسبرز" بنيتشه (ت. ١٩٠٠م) " ظهر جلياً عندما أقر بأهمية ماركس، ودرسه، وهاجمه، وقد عارض ماركس بشخصية خلفت أثراً لا يُنكر في الفكر المعاصر هي نيتشه، وكان ذلك في كتابيه "نيتشه" ١٩٣٦م، و "نيتشه والمسيحية" ١٩٤٩م[3]، بل لا يوجد عمل واحد لياسبرز إلا ويشير فيه إلى نيتشه ويجعله من أ " الحضارة الأوروبية، وأحد ممثلي المثالية الألمانية مثل فيشته، وهيجل، وشلنج، ويستشهد بأقو في المرض وطرق العلاج، كما يستشهد بثورته على تصور القرن التاسع عشر لعلم الإنسان، وحال الفلسفة الأكاديمية وتبنيها مناهج العلوم الطبيعية، وبعدها عن الحياة، ويتخذ من ذلك حجة لمهاجمة المطلب العلمي

---

(١) lich, L., H " "Karl J rs ...", P 211 - 212

(٢) Sutton, C "The Ge Tradition " P 146

(٣) كارل ياسبرز "مدخل إلى الفلسفة". ص: ٢٦

ذاته. كما قارنه "بجيته"، وجعل كليهما نموذج الإنسان الحديث؛ بل إنه يؤرخ العصور بظهور نيتشه[1]

وعلى الرغم من ذلك، فقد اختلف ياسبرز في تصوره للإنسان، عن نيتشه؛ ذلك أن نيتشه يقيس الإنسان كما هو في مقابل الإنسان الأعلى -b erm nsch، ولا يشك في مجيء الإنسان الأعلى، وهو عنده مثل "الأسد" يخلق بناء على إرادته الخاصة، وهو مثل "الطفل" في كونه د بداية جديدة، وهو "يجاوز" الإنسان، كما أنه مجرد جسر بين الإنسان الإنسان الأعلى، والإنسان تمهيد للطريق المؤدى إلى الإنسان الأعلى؛ أما "ياسبرز" فيرى أن أهداف الإنسان يجب ألا تتجاوز ممكناته، فالإنسان هو ما يمكن أن يعرفه عن نفسه من طبيعة نفسية وفيزيـ ـ"، ولا يمكنه الفرار من و ، و عن الوجود الماهوى الممكن" – كما سيأتي بيانه تفصيلاً – يمكننا معر " ؛ وإنما يمكننا فقط "إيضاحه[2].

كما تأثر "ياسبرز" بدلتاى Dil (ت. ١٩١١م)، حيث أخذ · "علم النفس الوصفي والتحليلي" الذى سماه ياسبرز فيما بعد علم النفس القائم على الفهم، واعتبر الإنسان لا يتجزأ، و رفض علم النفس الذى كان سائداً في القرن التاسع عشر الذى ر · معظم الفلاسفة المعاصرين ومنهم برنتانو، وهسرل، وبرجسون، وميرلوبونتى، وسارتر، كما رفض بقايا علم النفس العقلى عند فولف

---

(١) حسن حنفي: "قضايا معاصرة"، جـ ٢، ص: ٣٧٩ – ٣٨٠.

(٢) 'ch, L., H " " 1J ". P 228

Wolf[1]

وتأثر "ياسبرز" بماكس فيبر Weber (ت. ١٩٢٠م) في إدخال الأبنية الاجتماعية والدينية في تفسير الواقع الإنساني، ولقد خلد ياسبرز ذكراه في مقالين له في عامي ١٩٢٩م و١٩٣٢م، وظل متشبعاً بروح فيبر وأفكاره السياسية، وأصبح كلاهما داعياً للغرب كما اتضح في الفكر السياسي لياسبرز فيما بعد.

- أما عن هسرل Husserl (ت. ١٩٣٨م) فقد أثر على ياسبرز في أمرين:

(١) فكرته عن علم النفس الوصفي الذي سماه فيما بعد "الفينومينولوجيا"، وقد رفضها بعد ذلك عندما تحولت إلى نظرية في الوجود، كما استخدم "ياسبرز" الفينومينولوجيا منهجاً للبحث وليس مذهباً فلسفياً بعد أن درس وقائع المريض وكأنها "تجارب حية" في شعوره[2].

(٢) فكرته عن "الشامل" Das Umgreifende التي تحدث عنها لأول مرة في محاضرات [illegible]ها ١٩٢٥م في جامعة جروننج بهولندا، ويـ[illegible] به أن الحقيقة ليست من جانب "الذات" وحدها كما يرى المثاليون، وليست من جانب "الموضوع" وحده كما يرى الواقعيون، بل هي وحدة الذات والموضوع في الشامل كما سيرد بيانه تفصيلاً في الفصل التالي.

(١) حسن حنفي: "قضايا معاصرة"، ص: ٣٦٠.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٥٩.

ولقد حاول هسرل هذه المحاولة من قبل عندما تناول "القصد" المتبادل الذى تتحقق فيه وحدة الذات Cogito والموضوع Cogitatum ففعل المعرفة noese، وموضوع المعرفة noem كلاهما وجهان لشيء واحد وهو الشعور(١).

كما تأثر "ياسبرز" بمعاصره "ريكرت" الذى خلف فندلباند فى كرسى الفلسفة ١٩١٦م، وظل زميلاً لياسبرز حتى عام ١٩٣٦م. فقد أراد "ريكرت" تحويل الفلسفة إلى علم شامل دقيق، وقام بمحاولة فى ذلك فى دراسته عن مذاهب القيم، واستفاد ياسبرز من ذلك مبدأين:

الأول: أ ـ المعرفة العلمية للبحث الفلسفى (مع أن العلم عند ياسبرز يحتاج إلى أساس فلسفى أو روحى).

الثانى: وجود نوع من الفكر ليس له شمول العلم وضرورته؛ ولكنه قائم على التجربة الباطنية.

أراد "ياسبرز" فى ضوء هذين المبدأين . فكر علمى قائم على النشاط الداخلي للنفس؛ أى . معرفة واعية بذاتها حتى يصبح هذا العلم "إيضاح الوجود"(٢).

- أما عن مارتن هايدجر (ت. ١٩٧٦م) قد تأثر به ياسبرز تأثراً بالغاً يتضح فيما يلى :

(١) إن كلاً من هايدجر وياسبرز يتجاوز الوجود الإنسانى؛ يتجاوزه "هايدجر" أفقياً نحو إقامة علم الوجود أو

---

(١) المرجع السابق ص ٣٦٥.
(٢) المرجع السابق، ص: ٣٦٢ - ٣٦٣.

الانطولوجيا، ويتجاوزه "ياسبرز" رأسياً متجهاً نحــو الله أو المطلق أو المتعالى بتعبير ياسبرز الذى هو أصــل وجــود الأنا[1].

(٢) إختلف كل من هايدجر وياسبرز حول معنى مصطلـــح الآنيــة Dasein، وهى تعنى فى لغتها الأصلية الوجود أو الموجود؛ ولكن هايدجر يقصد بها معنى مزدوجاً: "الموجود العينــى الفرد الذى يكون دائماً على علاقة بالوجود، وكينونة الوجود الإنسانى التى يُنظر إليها من خلال تلك الموجود العينـــى"؛ فهى "الوجود - هناك" المؤسس للوجود الإنسانى بوصفـــها تأسيساً للحقيقة، وماهيتها أنها فهم للوجود، وفهم لذاتـــها[2]. أما "ياسبرز" فهو يستخدم هذا المصطلح ليعنى به الوجـــود التجريبى كمعطى موضوعى. أما المعنى الوجودى للآنيـــة عند هايدجر فهو يقترب إلى حد بعيد من مفهوم ياسبرز عن مصطلح الوجود الماهوى كما سيرد بيانه تفصيلاً.

(٣) تجاوز "هايدجر" مجـــال الفلســـفة الوجوديـــة فـــى صياغتـــه للأنطولوجيا؛ فحاول أن يتجاوز الوجود الإنسانى المفرد إلـــى الوجود من . . هو كذلك بالمعنى الأرســـطى، ورفــض أن تُسمى فلسفته "فلسفة وجودية"؛ أما ياسبرز فقد أحجم عن تناول الفلسفة فى صورة مذهب فكرى مغلق على ذاته إستناداً إلى أن التفلسف كما يراه تجربة فردية حية؛ أى أنه تخلـــى عــن أى

---

(١) فؤاد كامل: "فلاسفة وجوديون"، ص: ٩٨.

(٢) قارن: الوجود الحقيقى عند مارتن هايدجر - أطروحـــة دكتـــوراه لكاتبـــة السطور - تحت الطبع).

علمي في مجال الو د الإنساني[٢].

(٤) إختلف هايدجر وياسبرز حول فكرة "التواصل" ياسبرز أو الو د بالاشتراك "بتعبير هايدجر" د المشترك تركيب و دي أساسي للأنية و د الحقيقي خلال التصميم والقرار الناجمين المفرد "ياسبرز" يرى أن "الذات تتصل اتصال الو خر د تتصل[٣].

• الهدف النهائي لكل منهما مذهبه هايدجر نظري في الأول، و تأسيس علم د أو الأنطولوجيا لفهم الو معنى د و "ياسبرز" يحل العملي، يمكن أن محل الدين "الفلسفي" سيأتي بيانه مذهبه يصل نو الديني والتزو نحو المطلق أو المتعالي في المطلق[٤].

(ثالثاً)

"ياسبرز" أول في علم النفس في عام ١٩١٣ بعنوان "علم النفس المرضي العام"، وأشت به در للأمراض النفسية إلى در و ية

---

(١) ", P. 181

) P

(٢) P. 1

ـى ـسـف عنها هذه المذاهب' '

ويبدو أن "ياسبرز" لم يكن يُعنـــى بــالأحداث السياســية والاجتماعية حتى اندلعت الحرب العالمية الأولى فى عام ١٩١٤م فشعر شعوراً عميقاً بما للمشكلات السياسية و ريخيــة والاجتماعية من أثر بالغ فى حياة الإنسان، وأدرك أهمية الفلسفة، وأن دراسته للنفس هى بمثابة "إعداد" للخطوط العامـــة لإيضــاح للوجود[٢].، وظهر أثر ذلك جلياً فى كتابه "علم نفس تصـــورات العالم"[٣] في عام ١٩١٩م حاول فيه تفسـير المذاهـب الفلسـفية تفسيراً نفسياً، وبذلك انتقل من علم النفس إلـــى الفلسـفة، وبــدأ التركيز على الإنسان، ولا سيما الفرد ومسئوليته فى اتخاذ القرار، كما ذهب إلى أن مهمة الفلسفة هى البحث عن "الوجود الحقيقـــى" authenticity الذى يحمل رسالة إلى العالم.

وكانت هذه الأفكار أشبه برافد يدعم على المستوى النظــرى ما جاء فى كتابه "علم النفس المرضى العــــام"[٤]، وظـــهر تحـول "ياسبرز" العميق إلى الفلسفة فى مؤلفه الفلسفى "فلسفة" Philosophie الذى نشر فى عامى ١٩٣١، ١٩٣٢م، . . . يسرت له ظروف مـــا بعد الحرب العالمية الأولى التفكير فى مصير الإنسان ووضعه فـــى العالم، والمواقف الحديـــة Grenz Situationen التـــى لا يسـتطيع التنصل منها، وهى موضوع بحثنا هذا، فضلاً عن إلقاء الضوء على العلاقة بين هذه المواقف الحدية والوجود الحقيقى للذات الإنسانية مع

(١) فؤاد كامل: "فلاسفة وجوديون"، ص: ٩٦.

(٢) كارل ياسبرز: "نهج الفلسفة"، ترجمة وتقديم عادل العوا، ص: ٨.

(٣) Psychologie der Weltanschauungen".

(٤) كارل ياسبرز: "نهج الفلسفة"، ترجمة وتقديم عادل العوا، ص ٨

ما فى ذلك من مفارقة!

أما عن الجزء الأول من كتابه فهو يتناول الاتجاه الفلسفى إلى العالم ويحاول بيان حدود المعرفة الإنسانية والعلم على السواء، ويرفض اعتبار العالم واحداً كما تريده المعرفة العلمية، ويؤكد وجود مستويات فى العالم (المادة - الحياة - النفس - الروح).

ولما عن الجزء الثانى فتحاول فيه الفلسفة إنارة الوجود، وبذلك ل ياسبرز محور من العالم الخارجى إلى الوجود الإنسانى، وهو وجود م على مقولات وجودية ثلاث[1] هى الحرية والتواصل، والتاريخية، والحرية لا تحتاج إلى تعريف، فهى مر للوجود ، والتواصل يسمح للوجود بالانفتاح على الآخرين، والتاريخية هى التى تحدد الوجود الإنسانى فى مو فالموقف ليس مجرد و د فى المكان؛ بل هو و د فى الزمان؛ أى مو فى الزمان، وهى أربعة مو حدية. - د ذكره تفصيلاً - الموت والألم والصراع والشعور بالإثم، تناول فى هذا الكتاب موضوعات الحرية وخلق ات بالذات، والحب، مما أطلق عليه فيما بعد "فلسفة الوجود" وقد إحتواها الجزء الثانى من كتابه "فلسفة"، وعنوانه "إيضاح الو د".

أما الجزء الثالث والأخير من الكتاب فيتناول "الميتافيزيقا"، وهى عنده دراسة "العلو"، وانفتاح الوجود

---

(١) المرجع نفسه، ص. ٨ - ٩

الإنساني من خلال الإيمان الفلسفي إلى "المطلق" الذي يفسر كل شئ، ويتجه نحو الإنسان بالتحدي أو الاستسلام، بالسقوط أو بالصعود، بقانون النهار أو هوى الليل، بثروة الكثير أو بالواحد، ولكن الوصول إلى المطلق يستلزم فك الرموز أو حل ألغاز (شفرات) لغة سرية غامضة إذا فقدت اللغة المباشرة، وثمة رموز الدين والأساطير والتأمل الفلسفي، والإخفاق والصدفة، وخيبة الأمل. وياسبرز في هذه الأجزاء الثلاثة يحاول أن ينتقل من العالم الخارجي إلى العالم الداخلي ثم العلوي وهذا الانتقال الثلاثي يمثل مراحل "العلو" Transzende وهو موضوع الميتافيزيقا[١].

كما نشر في عام ١٩٣١م كتاب "الوضع الروحي لعصرنا"[٢] حيث قام بتشخيص أدواء العالم المعاصرة، وأعيدت طباعته للمرة الخامسة في عام ١٩٣٣م، كما نشر في عام ١٩٣٢م كتاب: "ماكس فيبر"، الروح الألمانية في الفكر السياسي وفي البحث وفي الفلسفة".

ونشر عام ١٩٣٥م خمس محاضرات بعنوان "العقل والوجود" وسعى فيها إلى الجمع بين كانط وكيركجور في فلسفة واحدة، وهي ذات المحاولة التي بذلها في الجزء الثاني من كتاب "فلسفة". وفي عام ١٩٣٦م نشر كتاب "نيتشه: مدخل لفهم نشاطه الفلسفي"، وأعاد هذا البحث في عام ١٩٤٦ بعنوان "نيتشه والمسيحية"[٣]. وفي عام ١٩٣٨م نشر ثلاث محاضرات بعنوان

---

(١) كارل ياسبرز: "نهج الفلسفة"، ترجمة وتقديم عادل العوا، ص: ٩ - ١٠.

(٢) "Die geistige Situation der Zeit"

(٣) جدير بالذكر أن جين هيرش Hersch J هي إحدى تلميذات ياسبرز

"فلسفة الوجود"[1] وفيها يتجلى معنى العلو الذى هو موضوع الميتافيزيقا[2]

وفى عام ١٩٤٦م نشر "فكرة الجامعة" رداً على إبعاده عن الجامعة فى عهد النازى.

وفى عام ١٩٣٧م نشر كتاب "ديكارت والفلسفة" أما فى عام ١٩٣٨م فقد نشر "الإيمان الفلسفى"[3]، ويؤلف كتابه عن "الحقيقة والرمز" الجزء الأول من كتاب بعنوان "المنطق الفلسفى"، وقد نشره فى عام ١٩٤٧م، ونشر فى العام التالى "الشعور الألمانى بالذنب"[4]، و"المجال الأبدى للفلسفة" سنة ١٩٤٨م، و"أصل التاريخ وغايته"[5] سنة ١٩٤٩، و"الطريق إلى الحكمة" فى عام ١٩٥٠، و"مستقبل الإنسانية" سنة ١٩٥٧، ومن المؤلفات المتأخرة الكبيرة التى نشرها الفيلسوف كتاب "الفلاسفة العظام" ويقع فى ثلاثة أجزاء فى عام ١٩٥٧م؛ أما المؤلفات المتأخرة الصغيرة

وقد قامت بترجمة عدد من مؤلفاته إلى الفرنسية بالاشتراك مع هيلين نيف Naef وهى المدخل إلى الفلسفة، وجريمة الألمان، ونيتشه والمسيحية، والإيمان الفلسفى، ولهيرش فى ذلك مقال بعنوان: كارل ياسبرز: نشاطه الفكرى من مؤلفاته.

(١) Philosophie

(٢) المرجع ص: ١٠.

(٣) osophche Glaube.

(٤) Schuld F e.
ويدور حول اضطهاد اليهود متمثلاً التجربة من خلال عذاب زوجته اليهودية الأصل.

(٥) Vom Ursp und Ziel der Geschicthe

التى نشرها قمبها بحثه سنه ١٩٥٧ وعنوانه "القنبلة الذرية ومصير الإنسان"، وكتابه "مدخل إلى الفلسفة"[١]، وكتاب "الإطلاع على النهج الفلسفى" الذى نشر فى عام ١٩٦٤م ونشرت ترجمته الفرنسية فى عام ١٩٦٦م، كما ترجم إلى العربية فى عام ١٩٧٥م[٢].

(ثالثا): أسلوبه ومنهجه:

حاول "ياسبرز" أن يمزج بين علم النفس والتجربة الوجودية فى مزيج فريد، حيث ألزم من يتصدى للعلاج النفسى أن ينظر إلى الشخصية الإنسانية بأسرها، ويعتمد على "التواصل الوجودى" بين المريض والطبيب؛ فيكشف الطبيب عن معلوماته للمريض، ويخاطب إرادته، ويحاول أن "يضئ وجوده"؛ أى أن يدخل البناء النفسى فى شخصيته لإرجاع هذه الشخصية كلها إلى الحياة السوية[٣].

ومن ناحية أخرى، حاول ياسبرز أن يقوم بمهمة "إيضاح الوجود" فيخضع تجربته الوجودية فى البحث عن الحقيقة للعقل الذى ينظم، ويـ .. ويشرح مستهدفاً فى ذلك الوضوح والدقة والتنسيق، فنراه يسمى أحد مؤلفاته - كما سبق بيانه - "العقل والوجود"، ويجمع فى هذا الكتاب بين المنطق الصارم، والتحليل الدقيق، والإيمان العميق، والعاطفة المشبوبة فيما يسميه "بالتواصل" بين ذات وأخرى، أو بين حرية وصنوها، فهو يعتقد

---

(١) كتاب "مدخل إلى الفلسفة" مجموعة أحاديث أذيعت من إذاعة بازل بسويسرا كخلاصة ميسرة لفلسفة ياسبرز فى عام ١٩٤٩م.

(٢) المرجع نفسه، ص ١ ١١

(٣) كارل ياسبرز: " الفلسفة"، ترجمة وتقديم عادل العوا، ص: ٧

ن "فلسفته" دعوة لكي يحيا الإنسان وجوده الخاص، وهو الموضوع الأساسي الذي يدور حوله بحثنا[١].

والمنهج عند ياسبرز - بناء على ما سبق - يقوم على الشك، واكتشاف ووصف وتحليل الخبرات (وخبرات ياسبرز نفسه)، ومنها يستخلص تعميماته الفلسفية كمصدر للمعلومات وحيد عن الواقع[٢].

يقول ياسبرز:

" ... هذه الدوافع الثلاثة: الدهشة التى تقود إلى المعرفة، والشك المؤدى إلى اليقين، والتخلى (عن العالم) المؤدى إلى الذات ... تبقى فعالة فقط إذا ما تحقق التواصل بين الذوات الإنسانية[٣]".

ويصف ياسبرز تفكيره بأنه يبدأ وينتهى "بالذاتية" طالما أن الوعي - كما رآه كانط - يتكون فى جزء منه من التفسيرات والتأويلات التى نضفيها على الواقع.

وعلى الرغم من أن النتائج التى ينتهى إليها لا تكون فى مجموعها أنطولوجيا عامة - كما هى الحال عند هايدجر مثلاً - إلا أنها نتائج ينفرد بها، ويصبح التحقق منها أمراً ممكناً ما دامت تتبادل الذوات الخبرات وتقارنها بعضها بالبعض الآخر؛ وهو فى ذلك يقتفى أثر كيركجور، ويقتصر وصفه على الخبرات المعيشة

---

(١) فؤاد كامل: "فلاسفة وجوديون"، ص: ١٠١.

(٢) عبد المنعم الحفنى: "الموسوعة الفلسفية: مادة: كارل ياسبرز، ص: ٥٣١.

(٣) Jaspers, K. "Way to Wisdom - An Introduction to Philosophy". by ph ... m, New Haven and London. Yale Uni... U.S.A., 1954, p. 24 - 25.

التى هى تجارب من نوع الحب والقلق والأمل واليأس، ويتوجه بتفلسفه نحو كشف معانيها الأنطولوجية(١).

(رابعاً): موقفه السياسى وتكريمه:

قاوم "ياسبرز" الطغيان النازى فى ألمانيا؛ فكان يدعو فى الأعوام الأولى من سيطرة النظام الاشتراكى الوطنى فى ألمانيا إلى تدخل الدول الغربية لإنقاذ ألمانيا من الديكتاتورية وحكم الطغيان، وسرعان ما فصل من وظيفته(٢) فى الجامعة فى عام ١٩٣٧م بسبب هذه الدعوة، ولما تم انتصار الحلفاء عُين فى عام ١٩٤٥م عميداً لجامعة هايدلبرج، ولم تساعده صحته على مواصلة العمل، وظل محتفظاً بكرسى الأستاذية، وفى عام ١٩٤٨م قبل الدعوة لشغل منصب أستاذ الفلسفة فى جامعة (بال) بسويسرا(٣) وقد منح فى عام ١٩٤٧م جائزة جيته من فرانكفورت، ومنح فى عام ١٩٥٧م جائزة السلام للمكتبة الألمانية، وجائزة إراسم Erasme، كما مُنح فى عام ١٩٦٢م جائزة مؤسسة أولدنبرج، وتوفى فى عام ١٩٦٩م(٤).

(خامساً): مو   من المعرفة العلمية:

ذهب "ياسبرز" إلى أن الإنسان من حيث هو واقع تجريبى فى العالم موضوع يمكن للمرء أن يعرفه، وأن جميع الطرق التى

---

(١) عبد المنعم الحنفى: "الموسوعة الفلسفية"، كارل ياسبرز، ص: ٥٣١.

(٢) أقصت الحكومة النازية ياسبرز عن التدريس بالجامعة فى عام ١٩٣٧م بدعوى أن زوجته (أخت ارنست ماير) يهودية، ولم يعد إلى الجامعة إلا بعد انتصار الحلفاء فى عام ١٩٤٥م.

(٣) فؤاد كامل: "فلاسفة وجوديون"، ص: ٩٦.

(٤) كارل ياسبرز: "نهج الفلسفة"، ترجمة وتقديم عادل العوا، ص. ١١

تسلكها المعرفة تمكن من إمتلاك شئ من الإنسان، شئ من واقعــه، ولكنها لا تملكه أبدا في مجموعه، ولما كانت هذه النظريات العلميــة من هذا الضرب تسعى لمعرفة مطلقة بالإنسان ككل فإنها تفقد الإنسان الحقيقى[1].

يقول ياسبرز في هذا الصدد:

" ... المعرفة العلمية للموضوعات ليست معرفة للوجود؛ إنها معرفة جزئية تهتم بالموضوعات المحددة وليس بالوجود ذاته ... فهى تؤدى إلى معرفة قاصرة، لأنها لا تتناول الوجود ذاته ... إن المعرفة العلمية لا تمدنا بأية أهداف للحياة، ولا تؤسس قيماً مشروعة، وهى من ثم لا ترشدنا ... والعلم لا يقدم بدوره أية إجابة على السؤال عن معناه الخاص، إن وجود العلم يعتمد على دوافع لا ينهض أى دليل علمى على صدقها ومشروعيتها، ومع ذلك فالعلوم ... تؤدى إلى معرفة ضرورية تجعلنا وجهاً لوجه مع المضمون الواقعى للأشياء، فالعلوم وحدها تعلمنا كيف نعرف بوضوح الطريقة التى تكون عليها الأشياء، وإذا لم تتوفر لدى الفيلسوف أية معرفة عن العلوم الحالية، فإنه يظل تنقصه المعرفة الواضحة عن العالم مثله فى ذلك مثل الإنسان فاقد البصر. فالحياة بأسلوب فلسفى لا تنفصل عن موقف العقل الذى يؤكد على أهمية

---

(١) كارل ياسبرز: "مدخل إلى الفلسفة، ترجمة وتقديم محمد فتحى الشنيطى، ص: ٩.

العلم دونما تحفظ"[١].

يتضح لنا من النص السابق أن العلـــم يحقــق الوضـــوح للمعرفة الموضوعية؛ ولكنه لا يحقق الوحـــدة والشمولـيـــة التـــى يطمح إليها العقل؛ فالعلوم تجريبية، وليس علــــى الفيلســـوف أن يمدها بالحدود العملية، وإنما يقتصر علــــى أن يضـــع المبـــادئ النهائية، وما يمكن لهذه الحدود أن تحققه فى مجالاتها الخاصة هو دائماً مفتوح وبلا تعريف.

كما يتضح من النص أن "العلم" هو الأساس الضــــرورى والمرحلة الأولى "للفلسفة"، ولكنه قاصر عــــن تحقيــق الوحـــدة والشمول التى ينشدها العقل؛ فالعلم يهتم بالموجودات المحـــدودة، والفيلسوف يبدأ بالعلم لينتهى إلى ما يخالف حدوده مدركاً أنــــه لا يمكن أن يفكر فى الموجود المطلـــق ولا أن يتخلــى عــن إرادة التفكير فيه؛ إذ أنه مجبر على التأمل[٢].

إن الفلسفة لا [illegible] شيئاً إلى المعرفة الموضوعية للعلم. وتبدأ بوجود الفيلسوف بما هو عليه، وليس بما يعرفه؛ فهو يتحقق ويتواصل ليس مع المعرفة وإنما مع ذاته. ويبدو أن الفلسفة تدرك عجز العلم عن تحقيق الوحدة والشمول، وذلــك لأن العـــالم فـــى علوه: الوجود فى ذاته[٣] يلج إليه المفكـــر عـــن طريـــق علـــوه

---

(١) J[illegible], K.: "Philosopy of Existence" P 10 - 11

(٢) Blackham, H.J: Six Exi[illegible]tialist Thinkers, Routledge & K Paul, London, Great Britain 1961, p 46 - 47

(٣) Being - in - itself.

الخاص: وجود - الذات[١] على العالم التجريبي أو الوجود - هناك[٢].

والمفكر أو الفيلسوف يشارك في قمة المجالات الثلاثة للوجود، وبذلك فقط يحقق الوحدة والشمول أو ما ينشده العقل[٣].

يمكننا أن نستخلص من موقف ياسبرز من العلم ما يلي:

(أولا): أن العلم ليس شكلاً نهائياً للمعرفة، لأنه يستبعد الملاحظ فضلا عن أنه يحفل بالفروض التي لم تخضع بعد للتمحيص، كما أن الاعتماد على صورة واحدة في البحث لا يمكن أن يعطينا الصورة الكاملة عن العالم[٤].

(ثانياً): أن "ياسبرز" قد حاول أن يقدم معنىً خاصاً للوجود في ضوء "العقل"، ولا يمكن أن يتم ذلك عن طريق التفكير الموضوعي؛ لأن الوجود ليس موضوعاً خارجياً ولكنه موضوع متعال Transcendent "والعقل"[٥] عند ياسبرز هو الذي ينهانا عن أن نحبس أنفسنا في حدود الخطط الضيقة، وهو الذي يجبرنا على أن نذهب أبعد من ذلك حيث توضع المعرفة في ضوء التفكير المتعالي. والأمر الهام في هذا الصدد أن ياسبرز يهاجم ذلك التهوين من شأن العقل الذي يبغي البعض من ورائه القضاء

(١) Being - lf.

(٢) Being - there.

(٣) Ibid, P. 47

(٤) عبد المنعم الحفني: "الموسوعة الفلسفية"، كارل ياسبرز، ص: ٥٣١.

(٥) Flew, A. Adictionary of Philosoply, Pan Books in association with the Macmillan Press, 3 rd Print, England. 1981. p 171

على العقل؛ والعقل عند ياسبرز لا يقتصر على مجرد الفهم إنه شفاف ومحاط بالأسرار في نفس الوقت، وهو قادر على أن يتخطى حدوده في ضوء المطالب العميقة التي يعرضها التفكير المتعالي الذي هو شرط لكل حقيقة[1].

(ثالثاً): أن الإنسان عند ياسبرز يمكن تناوله من زاويتين: زاوية البحث العلمي، وزاوية الحرية؛ في الأولى يكون الإنسان موضوعاً خاضعاً للمنهج العلمي، ويكون في الثانية واقعاً يتأبى على هذا المنهج، ويفلت من مقاييسه، فنكون على وعي بحريتنا حين نتخذ القرارات إزاء "المواقف" التي نواجهها[2].

(٣)

ذهب ياسبرز إلى أن الفلسفة في القرنين التاسع عشر والعشرين قد اهتمت بالإنسان في موقفه المتعين الفيزيائي والتاريخي

(١) كارل ياسبرز: "المدخل إلى الفلسفة"، ص: ٣٦ - ٣٧.

(٢) المرجع نفسه، ص: ١٠.

(٣) يفضل "ياسبرز" استخدام الفعل "يتفلسف" philosophizing - Philosophieren ، بدلاً من كلمة Philosophie، وهو بهذا الاستخدام يؤكد على أن الفلسفة نشاط وحركة للفكر لا تعرف نهايات ولا تؤدى إلى مجموعة من المذاهب أو النظريات أو المفاهيم؛ فالتفلسف عملية من عمليات التفكير تعبر عن فعل داخلي يعي فيه المفكر وعياً حقيقياً ذاته والواقع عن طريق العلو على كل ما هو موضوعي.
(C.P.Jaspers, K.: "Philosoply of Exi " t . with an Introduction by F. Grabau p. .
ومن ناحية أخرى يخالف ياسبرز - باستخدامه مصطلح التفلسف - هايدجر مخالفة صريحة؛ حيث أراد هايدجر أن يؤسس أنطولوجيا أو علم للوجود عن طريق تحليل التركيبات الوجودية للآنية، أما ياسبرز فهو يرفض أن ترتبط الفلسفة بمذهب عام منهجي، ويعني بالتفلسف تأمل تجربة شخصية مباشرة لا معرفة نظرية عامة".
(قارن: ريجيس جوليفييه: "المذاهب الوجودية ..."، ص: ٢٣٥.)

والاجتماعي والشخصي، وأنها قد ابتعدت عن هدفها الحيوي؛ فحاولت أن تحاكي العلوم بدلاً من أن توضحها أو تفسرها؛ فو النظريات عن الإنسان بوصفه موضوعاً مثله في ذلك مثل الأشياء الأخرى؛ إنه مجرد موضوع يمكن تناوله بنفس طريقة البحث الموضوعي. كما ذهب ياسبرز إلى أن الوجودية بمثابة "رد فعل" للتفلسف العلمي الزائف، وأن مصطلح الوجود الماهوي Existenz - الذي عُني به ياسبرز عناية بالغة - إنما يجذب الانتباه إلى الموقف الإنساني العيني الذي ينطلق منه الفكر الفلسفي[1].

يقول ياسبرز:

" ... الفلسفة لا يمكن أن تنطلق من الطرق العلمية للتفكير أو من المعرفة العلمية وحدها، إن الفلسفة تتطلب "تفكيراً مختلفاً" إنه تفكير يوقظني ويصلني بذاتي، ويحولني ..." [2].

ويميز ياسبرز بين المعرفة والتفكير في موضع آخر قائلاً:

" ... المعرفة تسمح لنا، بفضل تطبيقها التكنيكي أن نمارس نشاطنا في العالم الخارجي، واللامعرفة تتيح نشاطاً داخلياً به يتحول المرء ذاته. هناك تتجلى قدرة فكر مختلف وأعمق، قدرة لم تعد منفصلة ومنصبة على موضوع؛ بل هي في أعمق أعماق الذات.... إن وضوح الفهم يتيح وضوح الحدود، ويولد بذلك النبضات الصميمة التي تتمثل في التفكير والعمل في

---

(١) Ibid, P VI VII

(٢) Ibid. p 12

العقل الداخلي والفعل الخارجي"(١).

كما يميز ياسبرز بين كل من الفلسفة والعلم والدين، فالفلسفة تختلف عنهما ومع ذلك ترتبط بكل منهما؛ فهي تحصل من العلم على المعرفة النقدية، والواقعية، والموضوعية؛ وتستمد من الدين فكرة العلو، ويبدو أن الفلسفة – كما يرى ياسبرز – تدرك حقيقة الوجود منة وراء حدود المعرفة والإيمان الديني(٢)، فهي تستمد خصائصها الفريدة من أن الإنسان ينجزها بوصفها "وجوداً ماهوياً حقيقياً" Existenz(٣)، ويمكن اعتبار تفلسف المفكر – من وجهة نظر ياسبرز – توضيحاً أو تفسيراً للوجود الماهوي الحقيقي، فضلاً عن أن التفلسف تعبير عن ذلك اللقاء الحميم مع الوجود الباطني، وهذا التعبير يتخذ إتجاهين: تأمل حول طبيعة المعرفة الموضوعية وحدودها، ويسميه ياسبرز "التوجه نحو العالم World Orientation، والتفكير المتعالي الذى يعبر فيه الوجود عن نفسه، وهو ما يسميه ياسبرز – "بالميتافيزيقا"(٤).

ويعني ذلك أن "التفلسف" عند ياسبرز يتخذ لنفسه مهمة توضيح طبيعة العلم وبيان حدود تطبيقاته، وهو بذلك يعني أن الفلسفة تعلو على العلم، وتبرهن في الوقت نفسه على وجود مصدر آخر .. منه التفلسف يسميه ياسبرز "بالعلو" Tr zendenz - Transcendence، ويمكن للإنسان إدراك هذا

(١) ياسبرز: "المدخل إلى الفلسفة"، ص: ٢٢٢.
(٢) Jaspers, K.: "Philosopy pf Existence". p. XV.
(٣) Ibid, P
(٤) Ibid.

العلو بالتفكير فيما وراء حدود المعرفة العلمية، مما يشير في النهاية إلى أن كلاً من الفكر والواقع هما أكثر مما يمكن أن نعرفه عنهما بطريقة موضوعية. والأمر الهام أنه بدون ذلك العلو، تنحسر الفلسفة وتذوى وتموت، كما ينهار الواقع، ويصبح مجرد تعبير عن موضوعات طبيعية محددة تعمل وفق القوانين الموضوعية[1]. ويبين "ياسبرز" العلاقة بين "التفلسف" والانفتاح على الممكنات قائلاً:

" ... فكيف يسع المرء أن ... الاستقلال الفلسفي الممكن في أيامنا ... ؟ أن نتعمق البحث الفلسفي في حركته، أن نناضل من أجل الحقيقة، ومن أجل معنى الإنسان في تواصل غير مشروط، أن نفتح أذرعنا لكل الممكنات، وفي عين الوقت أتعمق حالتي كفرد جزئي: تاريخي الخاص، هذا الأصل الذي هو أصلي، ما فعلته إلى الآن، وأن أكون مسئولاً عما كنته، وما أصبحته، وما تقبلته كهبة. ألا أكف البتة عن أن أنمو وأتطور خلال تاريخي الخاص بغية أن أنضم إلى تاريخ الحالة الإنسانية في جملتها، وأن أغدو بهذا مواطناً عالمياً"[2].

كما يبين في موضع آخر العلاقة بين التفلسف والانفتاح على المطلق قائلاً:

" ... أن نتفلسف هو أن نعرف التواضع العميق الذي تفرضه حدود معرفة علمية ممكنة، هو أن ننفتح انفتاحاً

---

(١) P. XIII, XIV

(٢) كارل ياسبرز: "المدخل إلى الفلسفة"، ص: ٢٠٨ - ٢٠٩.

تاما للمطلق الذى ينكشف لنا فيما وراء هذا العــالم[1]..
ولو شاء أن يجعل الإنسان لحياته معنى فلسفياً، فعليه أن يبني بقواه الخاصة مالا يعطيه إياه العالم المحيط به ...
إن التفلسف معناه أن يتخذ الإنسان قراره بأن يجعل نبع الحياة ينبثق من جديد من ذاته، وأن يعثر على طريــق ضميره الباطن، وأن يعين ذاته بفعل وثيق، وفى حــدود ما تستطيعه قواه[2]..".

ويؤكد "ياسبرز" على العلاقة الوثيقة بين المعنى الفلســفى للحياة والعودة إلى الباطن قائلاً:

" ... إن ما تنجزه الأديــان بــالطقوس والصلــوات، يتحقق بطريقة مماثلة فــى المجــال الفلســفى، فــى المجهود الإرادى للتعمق، "وبالعودة إلى الباطن" حتى الوصول إلى الموجود بالذات. وينبغى أن يحدث هذا خلال فترات أو لحظات لا ننشغل فيها بأن نتابع فــى العالم غايات تنتمى للعالم، ومع ذلك لا نلبث عندهـــا خاويى الوفاض؛ بل على العكس نلمــس مـا هــو جوهرى على الدقة، سواء أكان ذلك فى بداية النــهار أم عند نهايته، أو فى لحظات ضائعة[3]..".

إن التفلسف – عند ياسبرز – هو أن نتعلم كيف نحيا وأن نعرف كيف نموت، فالحياة الإنسانية المتناهية فى الزمان مجــرد

(١) المرجع نفسه، ص: ٢٢٩.
(٢) المرجع نفسه، ص: ٢١٢ - ٢١٣.
(٣) المرجع نفسه، ص: ٢١٤ - ٢١٥.

"تجربة"، وعلينا في هذه التجربة أن نحيا في يقين "العلـو"؛ فهو وحده الذي يجعل هذه الحياة المثيرة للتساؤل خيرة، وهو وحده الذي يجعل هذا العالم جميلاً، ويحول الوجود الإنساني نفسه إلى "إنجاز"(١).

(سابعاً): الهدف من التفلسف:

يقول ياسبرز في مقدمة كتابه "فلسفة":

" ... معنى التفلسف يكمن في "فكر الفرد" أو "الفكر المتفرد"، وهو من حيث هو كذلك لا يمكن التعبير عنه؛ إنه بمثابة الوعي أو إدراك الوجود في ذاته".

ويعني ذلك أن فلسفة ياسبرز إنما هو الكشف عن الواقع الحقيقي، وهو يهتم بالوجود الحقيقي للذات الإنسانية - وهو ما وقع عليه اختيارنا موضوعاً للبحث - من حيث إن تحقق الذات - Self Realization يُعد مطلباً أساسياً لإدراك الواقع الحقيقي(٢)؛ فالفلسفة في رأي ياسبرز ترمي إلى إدر الحقيقة الأصلية أو هي حسب تعبيره ترمي إلى الحصول على الحقيقة بالطريقة التي أسلك بها تجاه نفسي حين أفكر، أي بسلوكي الباطني(٣).

وتنبثق الحياة الفلسفية عندما يشعر الفرد بأنه يحيا في

---

(١) Jaspers, K. "Way to: Wisdom", p. 125 - 126.

(٢) Latzel, E. "The Concept of 'Ul te Si on' in Jaspers' Philosophy" Essay in "The Philosophy of Karl Jaspers" edit. by P. A. Schilpp, Northwestern Uni. The Library of Living Philosophers. Inc 1st edit., New York, 1957

(٣) كارل ياسبرز: "المدخل إلى الفلسفة"، ص: ٥٠

الفراغ، وبأنه قد نسى ذاته عندما استهلكها بانعماره في العالم، فإذ به يستيقظ فجأة متسائلاً: "من أنا؟، وما الذى أخفقت في تحقيقه؟، وماذا ينبغى علىّ أن أفعله؟ الفلسفة - إذن - هي "القرار بأن نوقظ مصدرنا الاساسي، وأن نعثر على طريقنا إلى أنفسنا، وان نعين أنفسنا عن طريق فعلنا الداخلي. والحياة الفلسفية تعنى أيضا أن نأخذ مأخذ الجد معرفتنا بالإنسان، وبالسعادة والألم، والنجاح والإخفاق.. وألا ننسى أنفسنا بل نمتلكها من الداخل، وألا نسلم بالأشياء تسليماً، وإنما نعمل على توضيحها"(٢).

ويبين "ياسبرز" أن للحياة الفلسفية طريقين: طريق "التأمل"، وطريق "الإتصال بالآخرين" والفهم المتبادل من خلال الفعل بل والصمت أيضاً؛ فنحن البشر لا يمكننا أن نقوم بأى فعل بدون لحظات التأمل العميق اليومية، وفي هذا التأمل يتحقق وعينا بذ خشية أن ... حضور المصدر الأولى في غمرة الانشغال اليومى الذى لا مفر منه. ويختلف هذا التأمل عما تحققه الأديان في الصلاة والعبادة في أنه "المعادل الفلسفي" للمشاركة الداخلية مع الوجود ذ ، ويتم ذلك فقط في لحظات لا ننشغل فيها بالعالم وموضوعاته الخارجية؛ وإنما نتصل بأصل الموضوعات وأكثرها أساسية. والتأمل الفلسفي بخلاف التأمل الدينى ليس له موضوع مقدس، ولا مكان مقدس، ولا شكل ثابت، وإنما يبقي كإمكانية في حركة حرة لا تتوقف. وهذا التأمل خلافا للعبادة الدينية يستلزم الوحدة، ويقوم على مراحل ثلاث:

---

(٢) Jaspers, k "Way to Wisdom", p. 121 - 122

(١) التأمل الذاتي:Self - Reflection:

وفيه يقوم الإنسان بالسيطرة الواعية على أفعاله التي قام بها خلال يومه؛ فيحاكم نفسه على سلوكه الخاص في ضوء مبادئ أو كلمات يرسخها في نفسه[1] في حالات الغضب واليأس والملل، وحالات أخرى يشعر فيها الإنسان بالضياع مثل "فكر في الآخرين – اصبر، الله موجود"؛ إلا أن ذلك التراث الذي انتقل إلى ياسبرز عن طريق الفيثاغورية، والرواقية، والفكر المسيحي إلى كيركجور ونيتشه لم يكن شاملا، وكان عرضة للخطأ كما يقول ياسبرز نفسه.

(٢) تجاوز التأمل: Transcending - Reflection:

ويتم ذلك بتوجيه المناهج الفلسفية كي يكتسب الإنسان وعياً بالوجود الحقيقي للألوهية، فيتمكن من قراءة رموز الوجود بمساعدة الأدب والفن والفلسفة.

(٣) الانفتاح على اتصال بلا حدود:

ويتم من خلال التفكير فيما ينبغي عمله في الحاضر، ويقوم التفكير على أن أضع في عين الاعتبار حياتي الخاصة مع الآخر مما يعد خلفية ضرورية لتوضيح مهمتي الحالية – فالفلسفة مستمر عن "التواصل"، والمخاطره به[2] مع الاعتقاد بأنه في التخلي عن كل شئ، يتم الفوز مرة أخرى بالذات بطريقة لا يمكن حسابها.

يرى ياسبرز أن هذه المراحل الثلاث تؤدي إلى اكتشاف

(١) Ibid, p 122 - 123

(٢) Ibid, p 123 - 124

الموجود الذى قد يجلب معه سلام العقل فى غمرة انشغاله بالحياة اليومية، كما يجلب معه اليقين بأساس موضوعات هذا العالم على ما فيه من مآسٍ عظيمة،[1] فضلاً عن أنه يؤدى إلى نوع أكثر عمقاً من التفكير لا ينفصل عن الوجود؛ إنه بالأحرى عملية تخص ذاتى الصميمة ermost self حيث يتطابق الفكر والوجود.

ويرى ياسبرز أن هذا الفكر الخاص بالفعل الداخلى للذات الإنسانية - إذا قيس من الخارج بالقوة التكنولوجية - فلن يكون إلا عدماً، ولن يعبر إلا عن معرفة يتعذر تطبيقها، ولا يمكن تصويره وفقا لخطة أو هدف؛ إنه كشف حقيقى ونمو فى اتجاه الوجود، ووضوح الفهم يمكن من الوصول إلى حدوده الممكنة، ويثير الدوافع الحقيقية التى يكون الفكر والفعل فيها شيئاً واحداً من الداخل أو الخارج.

ويؤكد بذلك ياسبرز أن الأفكار الفلسفية إنما هى واقع فى حد ذاتها، وفى تحقيقها، يحيا الإنسان نفسه، أو أن الحياة صنو الفكر، بحيث لا ينفصل الفيلسوف والإنسان؛ فى حين أنه يمكن النظر إلى الإنسان بمنأى عن المعرفة العلمية[2].

(١) Ibid, p. 126 - 127

(٢) Ibid, p. 127 - 128

يتبين لنا مما سبق ما يلى:

(أولا) أن "التفلسف" - وفقا لتعبير ياسبرز" إنما يتقدم من نبعه الخاص به، وهذا النبع لا يمكن اكتشافه عن طريق العلم؛ فالتفلسف يأخذ على عاتقه "مطلب الحقيقة" عن طريق "التفكير" بوصفه فعلا داخلياً، وهذا التفكير متضمن فى كل الأشياء: إلا أنه يتجاوزها ويعلو عليها لكى يتم إنجازه بصوره حقيقية.

وهذه الحقيقة لا يمكن اكتشافها مرة أخرى - كما فى العلوم - كى تقدم محتوى محدداً للمعرفة؛ فالفلسفة لم يعد بوسعها أن تقدم منهجاً يتناول الوجود كله فى وحدته الموضوعية؛ والحقيقة المعيشة يتعذر الوصول إليها إلا من خلال المشاعر والتفكير فى آن واحد(١).

(ثانياً) لم يهتم ياسبرز بتصوير العالم الفيزيائى أو تحديد السمات العامة لطبيعة الإنسان، أو بإمدادنا بنظرية ميتافيزيقيه جديدة، وإنما بأن "توقظنا" فلسفته، وتنبهنا إلى "موقفنا الإنسانى الحقيقى"، وهذا الموقف ليس من النوع الذى يمكن تصويره دوجماطيقياً، وأى محاولة لتصنيفه أو تحويله إلى شئ يمكن معرفته، لا تنتهى إلا إلى "تزييف" الموقف ذاته، وانهيار ممكناتنا الحقيقية.

هدف فلسفة ياسبرز -إذن- هو إثارة الانتباه نحو حدود المعرفة، ليترك الحقيقة التى تقع دائما خلف هذه الحدود كى تتضح

---

(١) Jaspers, K Philosophy of Existence. p 14

وتلمع لحظات

(ثالثا) أن فلسفة ياسبرز "تحيا على الحدود" بمعنى أنها تحـــــول كل ما يقع خارج الحدود وداخلها، ومع ذلك نبقى على هذه الحدود لتعبر عن "التفلسف" بوصفه حركة للعلو يقـــوم ـــها كـــل فـــرد بنفسه(١)

---

(١) Jaspers, K 'Reason and Exis '. Five Lectures, by William Earle, Routledge X 'Kegan paul. London, Great Bri 1956, p 2 10

الفصل الأول

« ماهية الشامل »

" ... كل قضية تشير إلى الشامل تتضمن مفارقة، وإذا أمكـــن أن ندرك شيئاً ما غير موضوعي بطريقة موضوعية - وفي الواقع تلك هـــي طريقة التفلسف في الإدراك - فإن كل قضية تكون عرضه لسوء الفهم مما يتعذر تجنبه".

(Jaspers, k: Phiposophy of Existence, P.9.)

تمهيد...

يقول ياسبرز:

" ... معرفة ما هو الإنسان هي المعرفة الوحيدة الممكنة بالنسبة لنا بوصفنا بشراً، وذلك وحده هو الأساس أو الأمر الجوهرى؛ لأن الإنسان هو مقياس كل الأشياء. ويمكننا فقط أن نتحدث عن سائر الأشياء الأخرى فى ضوء علاقتها بالإنسان.." (١).

كما يشير إلى أن الإنسان فى تناهيه يهتم بما هو وراء وقبل وجود العالم، فيصبح بذلك أعظم من كل الأسرار عندما يشعر على الرغم من طبيعته المحدودة بأن إمكاناته تمتد إلى اللامتناهى.

ويمكن النظر إلى وجود الإنسان من خلال "موقفه" أكثر من صورته، والموقف الإنسانى الأساسى الذى يجد نفسه فيه هو فى الوقت نفسه الخاصية الأساسية لوجوده، كما يُنظر إلى وجود الإنسان من خلال مأساته وبؤسه وما يمثله من عظمه فى آن واحد(٢).

ويؤكد ياسبرز أن ثمة طريقين فى النظر إلى الإنسان، أحدهما بوصفه موضوعاً للبحث، والآخر بوصفه حرية. أما عن الطريق الأول فيتحقق فى مجال التشريح، وعلم وظائف الأعضاء، وعلم النفس، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم

---

(١) J rs. K "The Perennial Scope Of Philosophy" . by ph Manheim. Philosophical Library. U.S.A .1749. p.47

(٢) Ibid, p. 48 - 50

الأجناس، وهى المجالات التى تدرس وجوده الفيزيقى ككل؛ إلا أن هذه المعرفة تضللنا عندما تؤدى بنا إلى أحكام كلية عن الإنسان، كما أنها تخفى حقيقة الإنسان عندما تفترض أن طبيعته الفيزيقية هى كل الحقيقة، ويبدو أنه كلما حقق العلم قدرا أكبر من الوضوح فى دراسته للإنسان، بات أيضا من الواضح أن الإنسان ككل لا يمكن أن يصير موضوعا للبحث العلمى؛ ذلك لأن الإنسان أكثر مما يعرف عن نفسه[1]، وينطبق ذلك على كل إنسان وعلى الإنسان المفرد بوجه خاص، وكلما أصبحت الذات الإنسانية موضوعا للبحث العلمى، ابتعدنا عن معنى الحرية، واقتربنا من الوقائعية، والتناهى، والشكل، والعلاقة، والضرورة والعلية، ولن يفيد ذلك فى فهم إنسانيتنا.

وأما عن الطريق الثانى فى النظر إلى الإنسان فهو طريق الحرية القائمة على فعل الذات، وهذا الطريق يؤدى – من خلال العالم والذات الإنسانية – إلى العلو. ولكن حرية الإنسان لا تنفصل عن وعيه بطبيعته المتناهية، فيدرك الإنسان تناهيه بالمقارنة مع شئ آخر ليس متناهيا: شئ مطلق لا متناه، ويتحول هذا "المطلق" إلى أمر واقعى فى ضوء ما يتخذه من "قرار"، واللامتناهى The infinite فى وعى الإنسان يدفعه إلى العلو على تناهيه، ويصبح حضور المطلق واللامتناهى السمة الأساسية لوعى الإنسان المتناهى[2]؛ وعلى الرغم من أن الإنسان لا يستطيع أن يقوم بإلغاء تناهيه، فإنه يتجاوزه، فيصبح فى مواجهة

(١) Ibid, p. 54 - 60.

(٢) Ibid. p. 62 - 63

كل ما هو متناه فى العالم على يقين من لا تناه ـ بوصفه ذاتا حقيقية authentic selfhood، وتصبح هذه الذات هبة حرة سرت إليه عن طريق العلو وعليه أن يُمنح ذاته مرات ومرات حتى لا يخسر هذه الذات.

ومن ناحية أخرى، فالذات الإنسانية فى مواجهة المصير والموت تتلقى العون المتعالى بحيث يمكنها أن تكون نفسها، وهى لا تشعر بوجود هذه الذات إلا من خلال ما تتمتع به من حرية.

ويبدو أن ثمة مصدرين لهذين الطريقين فى النظر إلى الإنسان: الإنسان بوصفه موضوعاً للبحث، والإنسان بوصفه حرية، أما عن المصدر الأول فيمثل مضمون المعرفة، وأما عن المصدر الثانى فهو سمة أساسية للايمان[1].

ونحن نحاول فى هذا الفصل الإجابة عن هذا السؤال:

ما حقيقة مفهوم الشامل عند ياسبرز؟ تمهيداً للبحث فى طبيعة الوجود الماهوى أو الوجود الممكن فى الفصل التالى.

Umgreifende com ولا)ا * مل: معناه وضروبه

أ – معنى الشامل:

يبدو أن الفكرة الأساسية فى فلسفة ياسبرز هى فكرته عن "الشامل"، وهو الإسم الذى أطلقه ياسبرز على أسلوب إدراكنا للوجود؛ ذلك الأسلوب الذى يؤسس كل معارفنا العلمية، والتى

---

(1) Ibid, p 64 - 66

يبعى حولها الحس المشترك، كما لا يستمده من الأساطير والطقوس الدينية، ولكن لا يمكن بحال أن يصير موضوعاً

إن إدراك "الشامل" يمكن الوصول إليه عن طريق تأمل الموقف الذى نحن فيه، وبذلك ندرك جميع الموضوعات بما فى ذلك الموضوعات الدينية، كما أن الموجودات توجد فى سياق "الشامل" الذى هو سياق أو أفق أكثر إتساعا وشمولا.

ونحن بوسعنا دائما أن نستزيد من حجم معارفنا، ولكن لا يمكننا أبدا أن نفر من الممتد الذى يتعذر تعريفه(١).

ويعنى ما سبق أننا ندور دائما فى أفق "الشامل"، وأنه يمكننا أن نجعل الحقيقة متمثلة فى موضوع ما يشير بدوره إلى إدراك أفق الشامل الذى يظهر فى نطاق كل موضوعات الإدراك.

إن "الشامل" مصطلح لا يعبر عن أى شئ جزئى، وإنما هو "صفة" نجدها فى كل موضوعات الفكر، أى أن العلاقة بين الذات والموضوع هى بمثابة أفق الشامل، وهى العلاقة التى تحدد طرق الادراك فى ضوء إرتباط الذات بالموضوع، ويمكن أن نطلق على طرق ارتباط الذات بالموضوع هذه "ضروب الشامل". وتحليل الشامل هو - من ثم - توضيح للطرق الأساسية التى ترتبط بها كل من الذات والموضوع (على اعتبار أن هذه العلاقة هى النموذج الأساسى للإدراك)(٢).

(١) Jaspers, K "Philosoply of Existence, p xv

(٢) Ibid p XV

إذن - فكرة الشامل تعنى أن هناك إنشقاقا مستمرا بين الذات والموضوع الذى نتأمل فيه، Subjekt - Objekt Spaltung. وذلك أننا لا نكاد نتأمل فى فكرة - حتى تنقلب فى نفس اللحظة إلى موضوع؛ فنحن لا نستطيع أن نفكر فى أنفسنا، وإنما ما نفكر فيه ونتحدث عنه هو موضوع يختلف عن أنفسنا، و"الشامل" هو الذى يجمع الذات والموضوع فى أعماق الشخصية، ولكنه يظل غامضا دائما، ولا نستطيع أن نصل إليه بوعينا، وتتبدى آثاره عن التأمل فى موضوعات واضحة فى وعينا. الشامل هو تلك الوحدة الجامعة التى تظل دائما وراء وعينا، وتنقذنا من انشقاق الشخصية بين الذات والموضوع(١).

استخدم ياسبرز كلمة "الشامل" مطبقا إياها على سبعة آفاق مختلفة نستطيع أن ندرك من خلال أى واحد منها الواقع كله، وهذه الآفاق السبعة هى:

١ - الوجود التجريبى Dasein
٢ - الوعى بوجه عام B ein überhaupt
٣ - الروح
٤ - الوجود الماهوى Exist
٥ - العقل V
٦ - العالم t
٧ - العلو T d

وكل شئ يمكن أن يقع داخل أفق من تلك الآفاق؛ فمن

(١) كارل ياسبرز "المدخل إلى الفلسفة" ص ٥٠

الممكن أن أكون داخلا صمن العالم، أو أن يكون العكس هو الصحيح. غير أن "الشامل" نفسه يتجاوز أى منظور مغلق[١].

يظهر الشامل فى ضربين: الشامل الذى يظهر فيه الوجود ذاته فيما يسمى "بالعالم"، والشامل الذى "أكونه" أو "تكونه" وهو ما يسمى "بالوعى" على وجه الإطلاق[٢].

ويعنى ما سبق أن ثمة ضربين أساسيين للشامل: الشامل الذى هو نحن (الذات)، والشامل الذى يعبر عن الوجود (الموضوع)، وتحليل الذاتية يؤدى إلى مستويات أساسية ثلاثة لهذين الضربين وهى على التوالى: الوجود التجريبى، والوعى بوجه عام، والروح. وإذا عرفنا أن البنية العامة لعملية الإدراك تقوم على علاقة الذات – الموضوع، فإنه يمكن الوصول إلى نمط متعال "للذاتية" فيما يسمى بالوجود الماهوى Existenz "وللموضوعية" فيما يسمى بالعلو T zendenz[٣]، وفيما يلى بيان ذلك تفصيلا:

١-أ مل الو د التجر :

ل ياسبرز عن الشامل فى الوجود التجريبى: - Dasein

ce piri ،

(١) فؤاد كامل: "مدخل إلى الدين"، ص ٩.

يتجلى "الشامل" لنا خلال منظورات موحدة متعددة، غير أن الوحدة الكاملة أو "الله" كما هو فى ماهيته يعلو علينا باستمرار، أى أنه يند عن كل وصف وتعبير، ويقترب ياسبرز فى ذلك من أفلوطين فى وصفه "للواحد". قارن: فؤاد كامل، "المدخل إلى الدين"، ص ٩.

(٢) Jaspers, K.: "Philosophy of E ., p. 20.

(٣)

"... الشامل فى وجودنا التجريبى.. يتسم بإرادة الحفاظ على الذات، وتطوير نفسه بغير حدود.. وهو يتطلب إتصال الجماعات الذى يحافظ على الحياة.. وفى هذا الضرب يرغم الخطر كل إنسان على أن يفهم بسرعة وببساطة ما هو ضرورى، ويتم ذلك الفهم فى ضوء خبرة الأغلبية.. والتشابه بين الأنواع يمدنا بمعرفة ما هى السعادة أو الرضا وما هو ضرورى للحياة.. فى الجماعات التجريبية يتحقق المفهوم البراجماتى للحقيقة.. إنها الحقيقة المتغيرة النسبية لأن الوجود التجريبى ذاته متغير.. فوجهات النظر المعارضة التى تكون خاطئة اليوم، قد تصبح غدا وفى موقف مغاير ملائمة لما أنشده من أهداف، والأفعال البناءة فى الجماعة تصبح حلولا وسطى، والحل الوسط هو دائما وجهة نظر - لا يهم درجة صدقها - ويمكن دحضها عن طريقة كل واقعة تحدث، ولذلك فإن الاستمرار فى المجتمع الحى يتطلب نوعا من الحوار المستمر"(١).

يتضح من النص السابق أن "ياسبرز" يرى أنه يمكن تحليل الإنسان على مستويات ثلاثة: أولا: الإنسان مجرد موجود تجريبى يعيش فى الزمان والمكان؛ إنه مجرد شئ من بين الأشياء الأخرى، ويوجد فى عالم عملى وله دوافعه واحتياجاته، ويقوم بسلوك معين كى يشبع ذلك كله، أما عن الأشياء التى يرتبط بها فى هذا المستوى الأول فهى تتعلق باهتماماته العملية، وتؤلف معا

---

(١) J , K "R & Exi ce", p 80-81

عالم الخبرة المألوف لديه.

أما عن المستويين الآخرين فهما على التوالي: الإنسان وعى بما هو كذلك أو الفهم المجرد الذى يمكنه من إدراك الارتباطات الأساسية بين الحقائق الأبدية، كما هى الحال فى الرياضيات، والمستوى الثالث هو الإنسان "روح" ويشير إلى كل ما لديه من خبرة وحياة وثقافة بما فيها من كليات مثالية ونموذجية بعينها (١).

ويمكن القول – بناء على ما سبق – إن مجالات الوجود عند ياسبرز ثلاثة هى على التوالى: العالم، والأنا (الذات) والعلو (الله)، ويقابل كل مجال من هذه المجالات وسيلة من وسائل البحث هى العلم والفلسفة واللاهوت(٢).

فأما عن الوجود الأول فهو "الوجود التجريبى" أى كل ما يصلح أن يكون موضوعا للعلم، والصفة الأساسية لهذا الوجود هى الموضوعية، ويمكن الوصول إليه من خلال دراسة الإنسان دراسة خارجية موضوعية لا تصل إلى أعماق الإنسان(٣).

٢–١ * مل فى الو بوجه عام

Be sstsein überhaupt - Consciousness - as- such

يقول ياسبرز:

> *" ... اتصال الوعى بوجه عام يتطابق مع ذاته ومع الوجود التجريبى ووجوهه المتعددة، ويحدث فى*

(١) فؤاد كامل: "فلاسفة وجوديون"، ص ١٠١.

(٢) (CP. Jas : Reason & E ., p. 10.)

(٣) المرجع نفسه، ص: ١٠١.

الاهتمام ببعض الموضوعات التى يبحث فيها الإنسان سواء من الناحية الواقعية أم من ناحية مشروعيتها، وذلك فى ضوء المناهج المتفق عليها فى البحث[1]:

يشير النص السابق إلى الضرب الثانى للذاتية وهو الوعى بوجه عام أو الفهم العقلى المجرد؛ فالإنسان فى هذا المستوى لا يدرك العالم كما هو موجود فى عالم الخبرة المألوفة؛ وإنما العالم كما هو متصور، أى عن طريق المفاهيم والمناهج المتفق عليها التى تيسر ذلك الفهم[2]، فأنا كموجود حى أعيش فى زمان ومكان ما، ولكن يمكننى أن أتحرر من المكان كى أعرفه بصورة علمية فلا يبقى المكان ولا أنا كما هما، فالمكان قبل ذلك كان "مكانى أنا"، ولا يمكن لأحد أن يدخل فى علاقة مع هذا المكان، ولكن الآن إذا أردت أن أعرفه معرفة علمية كما هو فى حد ذاته، وبالنسبة لكل إنسان، فعلى أن أعلق كل العلاقات الشخصية الخاصة بالمكان، وأن أترك ورائى وجودى الفريد المتعين بكل ما فيه من حياة، وأصبح مجرد وعى بوجه عام، فما أعرفه كوعى بوجه عام، ويمكن أن يعرفه أى إنسان آخر بنفس الطريقة لم يعد مكانى الخاص، وإنما الطبيعة عموما التى توجد هناك كموضوع خالص للوعى؛ وكل المفاهيم الأخرى عن العالم: (عالم التكنولوجيا – الإقتصاد – الاجتماع...) مثلها ذلك مثل عالم الطبيعة تحدث بعيدا عن [illegible] وجودى.

ويبدو أن التصورات والمناهج التى يستخدمها الوعى بوجه عام يمكن التحقق منها، والمعرفة فيها كلية وموضوعية،

(١) J K " & E ", p. 82
(٢) J , K "Philosophy & E ce" p XVIII

وهذا المستوى الموضوعي يشترك فيه كل البشر وهــو لا يتسـم بالتفرد أو الخصوصية[1].

٣ – الشامل فى الروح:

ولكن كيف يمكننى العثور على الواقع الحقيقى نظرا إلـى اختلافه عن الوجود التجريبى، وعن العالم الموضوعـى للعلـم، والوعى بوجه عام؟ من الواضح أنــه لا يمكننـى إدراك الواقـع الحقيقى فى المقولات الموضوعية للوعى بوجه عام، وإنما يمكننى فقط أن أدركه من خلال عملية "تحقق الذات" بوصفها تجربة حية تسرى فى صميم وجودى[2].

يقول ياسبرز:

"إتصال الروح مستمد من فكرة الكل.. وفيه يكون الفرد واعيا بالوقوف فى مكان له معناه الصحيح فقــط مـن خلال الكل.. إنه إتصال البعض بالكل.. وهــو يختلـف مثل الآخرين، ويتفق معهم فى النظام الذى يفـهم كـل شئ، ويتصل كل منهم بالآخر مــن خــلال الحضـور المشترك للفكرة[3]".

يستعير "ياسبرز" فى هذا الضرب الثالث مــن ضــروب الشامل مصطلح الروح من "هيجل" والــتراث المثـالى اللاحـق لهيجل، وهو يتحدث غالبا عن الروح بوصفها مركبا من الوجــود

---

(١) Ibid

(٢) Latzel, E "The Concept of Ul ...", p. 178 - 179.

(٣) Jaspers, K "R n Exi ", p. 82.

التجريبى والوعى بوجه عام؛ فهى مثل الوجود التجريبى تتسم بالتعين والتاريخية، وهى مثل الوعى بوجه عام فى أنه كونى أو كلى؛ إنها تتصف بالتعين والكلية مما يطلق عليه "ياسبرز" إسم "الفكرة"[1].

ولما كان البشر يتقاسمون هذا الكل المتعين، فإنهم يترابطون فى صورة وحدات تاريخية، ومن أمثلتها: الأمة، الدين، التراث الحضارى، المؤسسات المتخصصة...إلخ. وكل ما سبق يقوم على "الفكرة" ونحن عندما ننظر إلى فكرة الروح، فإننا نجد أن البشر لم يعودوا فى ضوئها أفرادا، وإنما أعضاء فى الكل، ويمكن إدراك البعد الموضوعى فى هذا المستوى عن طريق التأمل فى عالم السياسة وعالم الفن على سبيل المثال[2].

ثانيا: الحقيقة فى ضروب ا مل:

يمكننا أن نستخلص مما سبق معانى الحقيقة فى ضروب الشامل الثلاثة: فالحقيقة فى الوجود التجريبى هى النفع جم عن الفعل والعادة، إنها وظيفة للحفاظ على الذات، والر فى التطور، وهذه الحقيقة لا تقوم على أساس مستقل، وإنما تنشأ من الفعل وتوجد من أجله فى حركة الجيل بأسره.

أما فى مجال الوعى بوجه عام، فإن البرهان على ما هو صحيح يرجع إلى الفهم ذاته الذى ما هو مشروع فى كل زمان ومكان وبطريقة عالمية كلية.

(١) J K.: "Phil hy Of Exi ce"., p. .

(٢) Ibid.

واما فى مجال الروح، فتظهر اهميه "الإعــــداد" بأهميــه الفكرة والجوهر الكلى للحقيقة.

يقول ياسبرز فى هذا الصدد:

" ... إذا أطلقنا على الجماعة التى تفهم ذاتها جماعـة من العقول Community of minds فإن هذا التجمع له معان ثلاثة: من الناحية التجريبيـة هـو : ـاطف واهتمامات حيوية، ويكون فى حالة حركة مسـتمرة، ويحدد إتجاهه دائما نحو الآخرين وينتشر ثم يتجـــزأ إلى أجزاء أصغر، وعلى مستوى الوعى بوجه عام، نجد الكلية التى تربط الناس بعضهم بالبعض الآخـــر من حيث الهوية، والقدرة على الفـــهم فـــى التجمـع اللاشخصى الذى لا تكون له قوة فعلية، ويحدده ما هو مشروع، .. وفى تجمع الروح يتحد الأعضـــاء مـــن خلال معرفة الكل حيث يجتمعون حول "الفكرة"، إنـــه دائما "كل" ما، ويجب بوصفه كذلك أن ينتمـــى إلـــى الكليات الأخرى، وأن يبقى غير كامل فـــى وجـــوده الفعلى الخاص[(١)]".

بعد هذا العرض لفكرة الشامل عند ياســـبرز يمكننـــا أن نجيب على السؤال عن طبيعته فيما يلى:

أولا: أن "الشامل" هو المصطلح الذى استخدمه "ياســـبرز"

(١) Jaspers. K "Reason & Exi " P 83 - 85

ليعبر عما وراء كل مفاهيمنا النسبية، وهـذا المصطلح ليس "علامة" أو "إشارة" من خلالها الوجود الكلى الذى هو أساس مفاهيمنا، ولكن لا يمكن أن ندركه عن طريقها، أى أن هذا المصطلح - مثل كل مصطلحات ياسبرز - له استخدامه الواضح، ومع ذلك يفتقر إلى محتوى واضح أو موضوعى.

ثانيا: أن العالم يعبر عن "الشامل" كما أن الإنسان نفسه "شامل"، بمعنى أن الإنسان نفسه دائما أكثر مما يمكن أن يعرفه عن نفسه، فلا يمكن معرفته معرفة حقيقية عن طريقة العلم؛ كما أن الإنسان يفقد ذاته فى الصورة التى وضعها لذاته[1].

ثالثا: أن الشامل الكلى يحتوينى كذات عارفة، ويحتوى العالم كموضوع للمعرفة، ويجتهد الإنسان لبلوغ الشامل الكلى بطريقته بأن يكتشف العالم على طريقة العلم، فتكون له بالشامل معرفة علمية تجريبية، أو قد يناقش العلاقة بينه وبين العالم، فتكون له بالشامل معرفة أخلاقية نفسية، وبها يكتشف وجوده الذاتى، أو قد يتجه للبحث فى الله من خلال رموز أو شفرة كما سيأتى بيانه.

إن الشامل مثله فى ذلك مثل "خط الأفق" الذى يرنو إليه البحار دوما بنظره، ولا يختفى أبدا من أمام بصره، لكنه لا يدرك قط، ومهمة الميتافيزيقا - كما صورها ياسبرز - هى حل الشفرة وكشف الشامل وهى مهمة شخصية بحتة، ومن ناحية أخرى، فإن الفن، والعلوم والأساطير الدينية، والعقائد، والتاريخ، والفلسفة لغات

(١) Ibid., p. 10.

لقراءة الشفرة، وهى تشير إلى أن الإنسان منفتح للعلو"، وأن الله خلق وجود الإنسان والعالم فيما يسمى عند ياسبرز "بالإيمان الفلسفى"(1) Philosophische Glaube.

رابعا: أن العالم بوصفه "الشامل" يفر من إدراك الباحث، وينأى عنه كلما اقترب منه، وكلما كان البحث مركزا، أصبح العالم الموضوعى أكثر وضوحا، ومع ذلك، فعالم العلم لا يملك الواقع الحقيقى.

حقا إن فلسفة ياسبرز تمتاز بتحليلها لوظيفة العلم ووضع الحدود التى لا يمكن للعلم أن يتعداها - كما سبق أن بينا، وهو فى ذلك متأثر بكانط، لأنه يرى أن العلم بحدوده التى لا يستطيع تجاوزها يفسح المجال للإيمان.

فالعلم لا يشبع حاجة الإنسان إلى الحقيقة، لأنه لا يجيب عن الأسئلة التى لما تزل تحير الإنسان منذ القدم؛ إلا أن حدود العلم متناهية، وتفصل بين العالم العضوى واللاعضوى، أو بين الحياة والعقل، كما أن هناك هوات بين الإنسان والآخر لا يمكن عبورها مما يدفعنا إلى الاعتقاد فى "وجود الشئ فى ذاته" بتعبير كانط أو "المتعالى" بتعبير ياسبرز . . . نتجاوز العلم إلى عالم الميتافيزيقا(2).

إن عالم الوجود اليومى عند ياسبرز، وعالم الأشياء الموضو . . لا يعبران عن الحقيقة أو الواقع الحقيقى؛ فأنا أضيع

(1) عبد المنعم الحفنى: الموسوعة الفلسفية: كارل ياسبرز، ص: 532.
(2) فؤاد كامل: "فلاسفة وجوديون"، ص: 101 103

فى غمار الأنشطة اليومية السطحية المتكررة. أما العلـــم، فـــهو يمدنــى بمعرفة يمكنني تطبيقها على أشيـــاء هـــذا العـــالم، وهـــى المعرفة التى تجسي من أسلوب معيشتي، ومع ذلك فلما أزل أشعر بالضياع فى غمار هذا العالم، وأنشطته اليومية، فلابـــد إذن مـــن "معرفة العالم ككل" كى أتمكن من معرفة أى شئ مفرد معرفـــة تامة، ولكن العالم ككل ليـــس موضوعـــا للعلـــم وإنمـــا "مهمـــة للميتافيزيقا" عند ياسبرز.

ومن ناحية أخرى، فإن العالم المشترك لا يعبر أيضا عن الواقع الحقيقى - كما يفعل الشامل؛ فالموجودات الإنسانية التـــى أكون على صلة معها هى أيضا جزء من عالمى المشترك المحيط بى، وأدخل معها فى علاقة يومية فى صورة "لامبالاة" أو "صراع مستمر من أجل البقاء" أو "تعاون من أجل هدف مشترك"، ومـــع ذلك فإن هذا العالم المشترك لا يعبر بدوره عن الواقـــع الحقيقـــى الذى لا نجده إلا فى الإدراك بوصفه الشامل(١).

خامسا: أن ثمة نقصا أو عدم اكتفاء فى كل ضرب مـــن ضروب الشامل حسبما يرى ياسبرز نفسه، ويمكـــن إدراك هـــذا النقص من أن أى ضرب من الضروب السابقة لا يقـــوم بذاتـــه؛ فالوجود التجريبى مثلا يسعى إلى السعادة، ومع ذلك تبقى طبيعة السعادة غير واضحة ومثيرة للتساؤل، فضلا عن أن الإنسان الذى تتحقق كل آماله سوف يكون مآله الانهيار، وما من سعادة دائمة، بل إن كل تحقق خداع.

---

(١) Latzel, E. "The Concept of Ultimate Situation" p 177 - 178

أما "الوعى بوجه عـــام" فــهو يطلــب الحقيقــة الكليــة المشروعة، ويظل مطلبه فى لا تناه بلا معنى. وأما "الروح" فهى تدرك فكرة الكل؛ إلا أن حدودها لا تستغرقها الروح، أو بعبـــارة أدق حدودها أقل من الكل أو ذات طبيعة واقعية بحتة.

وبناء على ما سبق يؤكد ياسبرز علــــى ضــرورة إدراك حدود كل مستوى أو ضرب من ضروب الشامل، وإدراك عــــدم قدرتها على الاكتمال فى حد ذاتها، فضلا عــــن ضـــرورة عــدم الانخداع بالثبات عند مســـتوى معيــن؛ لأن إمكانيـــة الإتصـــال C unicability تسرى فى الضروب جميعا[1].

سادسا: أن الوجود عند "ياسبرز" مزدوج الدلالة، وليـــس هناك وجود مشترك بالمعنى المدرسى للكلمة.

فالوجود المشترك عند ياسبرز مجرد "جنس" يضـــم ثلاثـــة أنواع سبق الإشارة إليها تحت مسمى "ضروب الشامل" وهى علـــى التوالى: الوجود – الموضوع Being - There، ووجـــود الـــذات Being - Oneself، والوجود فى ذاته Being - in - itself، فكـــل موجود هو وجود – فى الوجود"، ولا يستطيع أى منـــها أن يدعـــى أسبقية أيا كانت[2].

فالوجود – هناك (العالم الموضوعى الذى نعرفـــه عـــن طريق الملاحظة والتجربة)، ووجود الذات (الوجـــود الشخصـــى للذات التى تؤكد نفسها فى القرار والاختيار)، والوجود فى ذاتـــه

(١) Jaspers, K "R n & Exi ", p. 85 - 88.

(٢) ريجيس جوليفييه: "المذاهب الوجودية ..."، ص ٢٢٢.

(علو العالم الذى يتجلى فى العالم، ولا يمكن فصله عنـــه) هـذه الضروب الثلاثة للوجود يرتد بعضـــها إلـــى البعـض الآخـر، والشخص الذى يدركها قد يشارك فيها جميعا، ومهمة الفلسفة هو أن تجعلنى حاضرا فى ˚ العلو وهو ما يتم من خلال الوجود الماهوى Existenz كما سيأتى بيانه(١).

سابعا: أن كل ضرب من الضروب الثلاثة السابقة يحتاج إلى الضربين الآخرين، والإنسان ككل يحياها جميعا - فكل منها يدعم الآخر - ويمكنه أن يصبح ذاته الحقيقية. ولما كـان العـالم ككل (كوجود شامل) يفر من إدراك للوعى بوجـــه عـام، فأنـا (كوعى) لست قادرا على إدراك ذاتـــى، ولا المفـهوم الشـامل لوجودى كإنسان، وذلك لأن "ذاتى" هى دائما أكثر مما يمكـن أن أعرفه معرفة موضوعية.

ثامنا: "العالم" لا يعنى هنا "الموجود الشامل"، وإنما "العالم الموضوعى" الذى أنتمى إليه "كوعى بوجه عام"، وينبغى التميـيز بين هذين المعنيين "للعالم" عند ياسبرز، لأنـــه فقـط فـى حالـة الصيرورة أعرف وجودى الشامل، وهى الحالة التى لا يمكننى أن أعرف فيها معرفة موضوعية(٢).

---

(١) Blackham, R.J: "Six Exi tialist..., p. 58.

(٢) Latzel, E.: "The Concept of Ul " p. 179.

الفصل الثاني

المفارقة في الوجود الماهوي أو الذات الحقيقية

ولكن إذا لم يتمكن الإنسان من معرفة الوجود الحقيقي من خلال المقولات الموضوعية للوعي بوجه عام، وإذا أمكنه فقط أن يعرف هذا الوجود في لحظاته الصميمة التي يكون فيها أكثر من مجرد "وجود"، وأكثر من مجرد "عقل" توجهه الأفكار، فإن الفيلسوف - كما يرى ياسبرز - الذي عرف بنفسه هذا الوجود لا يمكنه أن يعبر عنه مباشرة، ولا يمكنه أن ينوب عن الفرد الآخر في تجربة الوجود؛ فالواقع الحقيقي، والوجود في حد ذاته موضوع خبرة مباشرة للفرد، والفيلسوف لا يمكنه إلا أن يحاول مساعدة الفرد في الوصول إلى معرفته الخاصة حول الوجود، . . يصبح تحقق الذات ومعرفة الوجود أمرين متلازمين بالنسبة إليه.

إن الصورة الداخلية التي أصبح من خلالها ذاتي الحقيقية لا يمكن إدراكها موضوعياً، ومع ذلك فإن هذه الصورة تتألف منها أكثر أموري خصوصية، وفيها أحاول أن أصبح ذاتي، وليس بما هي كذلك؛ ولا يستطيع أي إنسان آخر أن يعينني على تحقيق ذاتي ما دمت لا أحاول أن أصبح ذاته، ولا ذاتاً بما هي ، وإنما - وخصوصاً - ذاتي[1]..

هذه الذات الحقيقية تعبر عند ياسبرز عما يسميه بالوجود هوى أو الوجود - الممكن؛ ذلك الوجود الذي يعد حجر الأساس "للمواقف الحدية" موضوع البحث؛ هي طبيعة المفارقة في الوجود هوى من حيث سماته، وعلاقته . . بالعالم؟ ما نحاول البحث عن إجابة عليه...

(١) ., E. "The Con t of Ul te Si " p. 180.

أولاً: الوجود الماهوى وعلاقته بالذات الحقيقية Existenz:

سبق أن ذكرنا أن البنية العامة أو الوجود الممكن للإدراك عند "ياسبرز" تقوم على علاقة الذات – الموضوع، وأنه يمكن الوصول إلى نمط متعالٍ "للذاتية" يسميه "ياسبرز" بالوجود الماهوى، فما هى طبيعته، وما هى أهم سماته؟

يقول ياسبرز:

".. تمثل ضروب الشامل واقعاً فعلياً لاشك فيه، كما تؤلف الوجود الكامن للنفس كوجود تجريبى، وروح.. والإنسان يثب من هذه المحايثة Immanence – Imman من خلال إحدى طريقتين: من "العالم" إلى الألوهية، أو من الوجود التجريبى للروح الواعى إلى الوجود الماهوى.. والوجود الماهوى هو وجود الذات الذى هو وجود العلو ... ويتأسس عليه[1]".

يمكن القول إن "الوجود الماهوى" – بصفة خاصة يؤلف السمة المميزة للفلسفة الوجودية المعاصرة التى تعترض على الاتجاهات الموضوعية عندما تنزع من الإنسان صفة الإنسانية فى الفكر الفلسفى والعلمى الحديث، فضلاً عن معارضتها لحضارتنا التى تسعى حثيثاً نحو التكنولوجيا والعقل.

ويتـ "الوجود الماهوى" عند ياسبرز بسمتين أساسيتين:

١ – أنه فريد على وجه الاطلاق، ويمثل كل إنسان مفرد بوصفه موجوداً جزئياًمتعيناً من الناحية التاريخية بمقدار ما يكون

(١) Jaspers, K "Philosophy of Exi ce"., p. 21.

موجوا [illegible] authentic Being.

٢ – أنه المصدر الأساسى لكل ذات مفردة، وأفضل وصف له أنه أساس الحرية والابداع أو التلقائية الخالصة، وهو لا يشير إلى شخص عفرد، وإنما إلى خاصية فى الوجود هى "الوجود الحقيقى"، وفيه يشترك الأفراد أو لا يشتركون، أى أن الوجود الماهوى بنية كلية يمكن وصفها عن طريق مفاهيم مثل التاريخانية Historicity، والحرية Liberty، والتصميم[1]. Resoluteness ...إلخ.

ويشير ياسبرز دائما إلى الوجود الماهوى بوصفه وجودا ممكنا Possible Existenz – وهو ما سنبينه تفصيلا – أكثر منه وجودا فعليا؛ لأنه وبصفة أساسية لا يمكن تحققه بصورة تامة.

وكل تحقيق للوجود الماهوى ينتج عنه إبداع محدد ومتعين، أى بعض "التموضع" لذاته، ولكن يبقى الوجود الماهوى منبعا لا حدود له في الإمكان؛ فالإنسان كوجود ماهوى "يعلو" تماما على كل ما يكونه أو يعرفه أو يحققه من أفعال.

إن الوجود الماهوى هو العمق الأصلى لكل ذات، وهو لا يكون معطى على الإطلاق؛ وإنما لابد أن يحققه كل شخص، ومع ذلك فلا توجد مظاهر مباشرة أو فورية للوجود الماهوى، وكل معرفة أو فعل يحدث فى العالم من خلال ضرب أو اثنين للشامل؛ إلا أن الوجود الماهوى يظل مبدأ التلقائية والإبداع[2].

---

(١) Ibid, p XIX, p XX

(٢) Ibid

فالإنسان كوجود ماهوى يبدع أنظمة تاريخية على مستوى الوجود التجريبى، ومعارف جديدة على مستوى الوعى بوجه عام، وأفكار جديدة فى مجال الروح وهو ما نراه جليا فى مجـالات الأخـلاق والفن والدين[١].

وبناء على ما سبق يمكـن اعتبـار "الوجـود المـاهوى" مصطلحاً خاصاً فى فلسفة ياسبرز هو "المنبع" أو "الأصل" للوجود الحقيقى للذات موضوع هذا البحث.

يقول ياسبرز:

" ... الوجود الماهوى Existenz لا يمكن وصفـه بطريقة عامة بوصفه نمطاً من الأنماط؛ لأنه إمكانية Möglichkeit لدى كل إنسان، يمكننا فقط الإشـارة إليه أو التطلع إليه[٢]... إن ضروب الشامل توضـح السمة الأساسية للإنسان كإمكانية.. فنحن نرغب فـى الوصول إلى النموذج الإنسانى، و . أن ندرك مـا ينبغى أن نكون عليه[٣].. إن ماهية الإنسان لا تقـوم على النموذج الذى يمكن تثبيته، وإنمـا مـن مهمتـه اللامحدودة، ومن تغلغله إلى المصدر الذى عنه نشـأ وإليه يعود[٤].

يبدو لنا من النصوص السابقة أن فلسفة ياسبرز - ككل -

---

(١) Ib p.

(٢) Ibid, p.

(٣) Ibid, p. 26

(٤) Ibid, p 27

هى فلسفة وجود فردى أو بمعنى أدق وجود مـــاهوى[1]؛ أى أن المشاكل تُعالج فيها بمقدار ما تمس الوجود الماهوى، والعالم ليس شيئاً مستقلاً فى حد ذاته، وإنما هو المجال الذى يحيا فيه الوجــود الماهوى، ويتجه إليه[2]؛ وهنا لا نجد أى بحث عن نظرية تفسيرية أو تعليلية.

إن توضيح الوجود المـــاهوى يكشــف عــن إمكانياتـــه، وعلاقاتـــه بـــالوجود الفــردى للآخريــن، وعلاقتـــه بـــــالعلو Transzendenz؛ إنه توضيح للوجود الماهوى ذاته، ولا ينتــــهى هذا التوضيح إلى علم نفس أيا كان نوعه[3].

ثانيا: أهم سمات الوجود الماهوى:

إذا كان "الوجود الماهوى" يمثل الذات التاريخية المتفـــردة لكل إنسان؛ فإنه يسمى دون أن يحدد، وليس ما يسميه هو الفـــرد فى حيويته العضوية أو فى فهمه المجرد أو روحه؛ إنه الفرد ذاته كما يدرك ذاته؛ فى حريته ووقوفه الحقيقى أمام العلو؛ إنه بمثابة

---

(١) Existenz Philosophy.

(٢) يمكن القول بأن هذه المرحلة من تفكير ياسبرز تسمى "الكشف الفلســـفى عــن العالم". Welt Orientierung - world orientation – كما أن فلســـفته تـبتركز حول توضيح هذا الوجود المـــاهوى Existenzerhellung - Il[illegible]on of Existenz.

(٣) J[illegible] K.: "[illegible]on E[illegible]", p. 12 - 13.

ويعبر ذلك عن الحقبة الثالثة من تفكير ياسبرز وهى التى تكشف عن الرمـــوز المستخدمة لوصف الوجود وتكور فى مجال الميتافيزيقا، حيث لا نجـــد ســوى رموز لها إمكانية التعبير عن المعنى النهائى للوجود الماهوى، وهى فى تلـــك تشير فقط وعلى الوجود الماهوى أن يدرك معنى الإشارة كما ســـيرد بيانـــه تفصيلا.

الاساس النهائى لكل ذات تاريخية، ولا يمثل مضمون أو محتوى أى مفهوم.

إن الوجود الماهوى ليس إلا "إمكانية" للإنسان، إنها الإمكانية التى يصل فيها الإنسان إلى ذاته؛ إمكانية الذات عندما ترتبط بنفسها.

وغنى عن البيان أن الأشياء الطبيعية لا تتمتع بمثل هذه الإمكانية؛ ولا يعنى ذلك إنكار أن الأشياء توجد؛ وإنما بالأحرى أنها توجد بطريقة تختلف جذريا عن الوجود الإنسانى الحقيقى(١).

ومن أهم سمات الوجود الماهوى عند "ياسبرز" صدور أفعاله عن العقل، والعقل بأشمل معانيه Ratio هو الذى يقوم بربط الأشياء المتنوعة، وتلك الرابطة التى يمكنها أن توحد أى شئ مع الآخر يمكنها أن توحد بين الوجود الماهوى الخاص بعدد من الأفراد، وتعبر هذه الوحدة أو ذلك الاتصال عن الحقيقة عند ياسبرز.

وكما أن هناك معان متعددة للحقيقة، فإن هناك مستويات مختلفة فى الاتصال أو التواصل بين الموجودات الإنسانية، بحيث يمكن القول فى النهاية إن تحليل "ياسبرز" للحقيقة إنما يقوم على سلسلة من الأفكار المترابطة: العقل رابطة إتصال، والحقيقة العقلية أسلوب أو نمط للإتصال التاريخى.

أما عن العلاقة بين العقل والوجود فلا يمكن تفسيرها عند

---

(١) Ibid, p. 11.

ياسبرز إلا فى ضوء إمكانية اللحظات التاريخيـــة الفريـــدة بيـــن الأشخاص الحقيقيين[١] حيث يكون العقل منفتحا ومتحـــررا فـــى مواجهة العالم.

إن الإنسان يكتشف طبيعة ذاته فى سعيه للتعرف عليـــها، فتتكشف له إمكانياته كإنسان، ويتكشف له وجوده، وهو فى ذلـــك يتجاوز عالم المعرفة الموضوعية، ويمضى نحو الحقيقة الأصلية التى تنبع منها أفكاره وأفعاله، وهذه الحقيقة إن هـــى إلا الوجـــود الماهوى.

"الوجود الماهوى" – إذن – هو "الذات الحقيقية"، أى أنـــه ذات فريدة غير موضوعية، منفتحة تماما علـــى كـــل إمكانيـــات جديدة، ولا سبيل إلى فهمها بالوسائل التقليدية، إنها ذات يمكن أن تعاش، وأن يضيئها التأمل الفلسفى، وتقبل التواصل مع الآخرين.

ثالثا: قة الوجود الماهوى با لم:

يمكن القول بأن "الوجود الماهوى" عند ياسبرز يعبر عـــن تجربة الحرية ملة التى لا يحياها سوى الإنسان، أو يعبر عـــن تجربة إمكانيات لا تنتهى من أساليب الحياة، كما أنه تجربة العزلة الموحشة[٢]، إنه الأزلى فى الإنسان؛ أما الوجـــود الموضوعـــى أو التجريبى فهو بعده الزمنى المتناهى.

يقول ياسبرز:

"... أهم القرارات جميعا وأكثرها عمقا هو مـــنا إذا

---

(١) Ibid, p.11 -12

(٢) عبد المنعم الحفنى. "الموسوعة الفلسفية"، كارل ياسبرز، ص: ٥٣٢.

كنت قد على أن أقوم "بوثبة" من عالم الموجودات في مجموعها إلى العلو، أو أنني قد جعلت من هذه الوثبة نقطة البداية للتفلسف[1]".

يمكن أن نستخلص من النص السابق أنه - عند ياسبرز - لا نستطيع أن ننتقل من ميدان العلم إلى الفلسفة والميتافيزيقا دون م "بوثبة"، وهذه الوثبة تنطوي على شئ من "العلو"، وموضوع هذه الدراسة هو الذات في وجودها العيني الحقيقي أو الوجود بمعناه الحقيقي، وليس معنى هذه "الوثبة" أننا نثب خارجين من هذا العالم؛ فإن الأنا تظل دائما داخل العالم مهما تفعل، ولكننا نتجاوز "الوجود الموضوعي" إلى "الوجود الذاتي"؛ فنحن لا نستغني عن العالم، لأننا بدونه نعجز عن تحقيق إمكانياتنا، كما لا نتخذ ذو صورة محددة بدون العالم، وعلى الرغم من ذلك نشعر أن العالم عقبة في سبيل العلو، وإذا استسلمنا لموضوعية العالم، فقدنا أصل ما فينا، ولهذا فإن العلاقة بيننا وبين العالم إنما هي "علاقة توتر"، وهذه العلاقة تعبر عن رغبة الذات المستمرة في تجاوز نفسها والعلو عليها، والأنا الحقيقية مجرد إمكانية لما ... أن تكونه، والعقل الذي يصبح به الإنسان نفسه يسميه ياسبرز بالوجود، ولهذا الوجود سمات ثلاث لا تكفي لاستغراق كل ما فيه وهي:

١ - الحرية: إختيار الإنسان لنفسه.

٢ - الاتصال الحقيقي بالآخرين، ويتم عن طريق الصراع العاشق - ونشير إليه تفصيلا في حديثنا عن "الصراع كموقف حدي".

---

(١) Jaspers, K "phil hy of E ", p. 24

٣ - التطور الروحي داخل إطار العالم[١].

أما عن الحرية عند ياسبرز فهى الانبثاق الأولى للوجود، أو الفعل الذى تنتقل به الذات إلى مجال من الوجود يختلف تماما عن مجال الوجود الموضوعى كى تبدأ فى خلق نفسها.

واهتمام الإنسان بأن يصبح حرا كاف وحده لأن يجعله حرا، أى أن الحرية ليست شيئا نكتشفه؛ وإنما شئ نفعله.

(١) المعرفة: يرى ياسبرز أنه إذا لم يجد الإنسان نفسه بين إمكانيات وقيم مختلفة، وإذا لم تصبه حيرة الاختيار بين هذه الامكانيات والقيم، فإن قراره الذى يتخذه سيكون تافها لا قيمة له.

(٢) الشعور بقانون ما: إذ أنه لا وجود لحرية بدون قانون، والاختيار - الممكنات المختلفة لا يتم ..، وإنما بالرجوع إلى لوحة القيم[٢].

مما سبق يتضح لنا أن الفلسفة تهتم بجوانب الوجود التى لا يمكن إدراكها عن طريق العلم، فالفيلسوف يبدأ - كما يفعل ديكارت - بوجوده الخاص؛ فيتحول من العالم الخارجى م إلى عالمه الخاص الذى ينكشف لوعيه الخاص، وهنا لا يجد الموضوعية وإنما الحرية، فيواجه نفسه لا بوصفه عقلا تأمليا، وإنما شخص متعين "يريد" فكرة الإرادة فيما يتعلق "بموقف"

(١) فؤاد كامل: "فلاسفة وجوديون"، ص. ١٠٤

(٢) المرجع نفسه، ص. ١٠٥

محدد.

وإذا كان العالم الموضوعي ينتزع مني ذاتي أو يحجبها عني، فإن "الوعي بالذات" عندما أوقظه بداخلي يصبح وعيا بما أعانيه من وحدة أو وعيا بحريتي؛ ففي العمق تكمن حريتي مصدر ما أمتلك من ممكنات، ومصدر ما أريد أن أكونه. والوجود بالنسبة لي هو ذلك الاختيار الفعال لذاتي في الحرية، فإذا لم أمارس حريتي في مجال الوجود الماهوي، فسوف أبقى في مجال الوجود – هناك (الوجود التجريبي)، محدود بصورة موضوعية بوصفي شيئا، وعندما أدرك أنني لا يمكن أن أعثر على ذاتي في الجوانب الموضوعية من وجودي، وأنني لست بموضوع، وإنما وجود – ممكن؛ فلست أنا موجود، وإنما ما يمكن أن تكونه تلك الأنا[1] [2] التي تتحول إلى ما يمكنني أن أكونه[3]، عندئذ أعود إلى ذاتي أو إلى الوجود الماهوي مدركا هذا الوجود.

إذن – الاختيارات التي أقوم بها، والتي تكون أساسا متسقة مع إختيارات أخرى تلقائية تكمن وراءها الذات الأصلية التي تشغل موقفا متعينا في التاريخ، توجد و ـ في مستوى "الوجود – هناك" أو الوجود التجريبي.

هذه الذات الأصلية لا يمكنني اختيارها، لأنها معطاة، ولكن

(٢) (Not an I - am but a what - am - I).

(٣) Blackhem, R. J: "Six Existentialist ...", P. 48 - 49.

(١) "What - . I - be"

يمكنني افتراضها، بأن أعتبرها ذاتي؛ فأنا الذي أوجد في الحرية، عندما أنفصل بوعي عن ذاتي التجريبية، أتعايش مع كل ما يتصل بذاتي على نحو فريد، وأعرف نفسي بنفسي، وأواجه وأعترف بالدوافع الحيوية للجسم أو الوقائع الخالصة للطبيعة، كما أعترف بالتزاماتي، وحدود موقفي، وأهدافي المحددة ويدخل ذلك كله في نطاق ما أتخذه من قرارات[١].

إن الإنسان في آنيته – بعبارة أدق – هو الوجود الممكن الذي يتقدم نحو وجوده أو يتراجع صوب العدم بواسطة الاختيار والتصميم Resoluteness، والوجود الماهوي يختلف في جوهره عن أي وجود آخر بفضل حريته؛ فالآنية بوصفها وجودا تعيش وتموت، فهي واقعة تجريبية؛ أما الوجود الماهوي فلا يوجد إلا بوصفه حرية.

ومن ناحية أخرى فإن الآنية "زمانية" أما الوجود الماهوي فإنه في الزمان أكثر كثيرا من الزمان؛ فليس ثمة موت بالنسبة له، وإنما "توثب" – كما سبق بيانه – أو هبوط.

ومن ناحيه ثالثه فالآنية "متناهية"؛ لأنها ليست "..." جميع الأشياء، وكذلك الوجود الماهوي ليس كل شئ، وليس من أجل ذاته فحسب، لأنه لا يوجد إلا من "..." إنه يرتبط بوجود آخر، "وبالعلو" وهما في هذه الحالة "الآخر" بالمعنى المطلق[٢].

يتبين مما سبق أن سعي الذات المستمر لتحقيق وجودها

(٢) Ibid, p. 49.

(٢) ريجيس جوليفييه: "المذاهب الوجودية..."، ص: ٢١٢.

يؤدى إلى علو – الذات Self - transcendence ، فتدرك أنه عليها أن تحقق حريتها فى العالم، وأن تفقدها فى "العلو" الذى هو أساس العالم وحده، ومصدره وغايته. إن المعيار الوحيد للإختيار الحقيقى أنه لا يمكن تحققه موضوعيًا، ولا فيزيائيا، ولا أخلاقيا ولا منطقيا، وأن الذات التى أكونها فى "موقفى" ذات تاريخية ومتعالية، ولا توجد ذات بديلة، والبدائل الأخرى هى إخفاقى فى أن أكون ذاتى، أو رفضى أن أكون تلك الذات[1].

أما عن التطور داخل العالم، فيرى "ياسبرز" أن تحقق الذات لا يمكن أن يتم خارج العالم؛ بل تظل مرتبطة بالعالم إرتباطا وثيقا؛ فإذا أرادت أن تتطور بحريتها دون أن تتخذ من العالم الوسائل الكفيلة بتحقيق هذا التطور سقطت فى الفراغ.

ويعني ذلك أنه لابد من تزاوج الوجود – أى وجود الذات مع الوجود التجريبى (وجود العالم)، وهو ما يسمى عند ياسبرز بالتاريخية Geschichtlichkeit - historicity، وهذه التاريخية هى التى تمنح لامكانياتنا اللامحدودة طابع التحديد، وتضفى على أهدافنا ثوبا من الواقعية. فالحرية يجب أن تندمج مع العالم لكى تتحقق، أو بعبارة أدق، يجب أن تتخذ مواقف معينة[2]. Si tions وهو الموضوع الأساسى فى بحثنا هذا.

(٢) Bl R, J: "Six....". p.50.

(٢) فؤاد كامل: "فلاسفة وجوديون"، ص: ١١٠.

(رابعا) جدل الوجود الماهوى وا لم:

يقول ياسبرز:

> ".. *البشر الذين بوسعهم أن يكونوا أنفسهم يمكنهم - بإدراكهم لذواتهم - التوصل إلى أساس وجودهم*"[1].

يبدو من النص السابق أن فلسفة "ياسبرز" لا يمكن أن تستخلص لا من ناحية التحليل المجرد الكلى الطابع، ولا من ناحية الاعتراف الواقعى أو الشخصى البحت، إنما هى تعبر فى الواقع عن "توتر" أو "جدل" هو مبدأ التفلسف إبتداء من الوجود الممكن.

> "*فالعالم من حيث هو قابل للمعرفة، والوجود الماهوى من حيث هو قابل للإيضاح شيئان متمايزان، وأحدهما يتضمن الآخر بالتبادل على نحو ديالكتيكى؛ فالوجود الماهوى بما هو كذلك لا يكون علما أبدا، وحتى حين يصير موضوعيا عن طريق الظهور، يكون فى الوقت نفسه "الفردى التاريخى*"[2]".

وكما أن   الإيمان عند ديكارت مثلا - تتمثل فى توتره بين قطبين متعارضين: عدم الإعتقاد والاعتقاد، فإن قوة الاعتقاد تتمثل فى هذا التضاد.

وكذلك الأمر عند ياسبرز، فإن وجود الذات يدور حول

(1) J   K·   osoply of   ce", p.4.

(2) ريجيس جوليفييه: "المذاهب..."، ص ٢١٤، ٢١٥

قطبي الاعتقاد وعدم الاعتقاد؛ فلا يوجد إختيار دونما قرار، ولا يوجد قرار دونما إرادة وبالتالي التزام، ولا إلتزام بدون وجود، ويبين ذلك أن الاختيار منبعه وجودي وذاتي، ويجعلني أكون من أنا"، وفيه تدرك الذات حريتها ومسئوليتها أمام ذاتها، والقانون يقتصر على أن يكون وسيلة تفسيرية للذات، ولا يبرر قط القرار الشخصي.

إن وعي الذات بحريتها هو الذي ينبهها لوجودها الشخصي، فضلا عن أن وجود الذات يرتبط بوعي الذات بنفسها بوصفها ذاتا موجودة في العالم، ويمدها "موقفها" في العالم بصورة يتعذر تجنبها؛ إنه الموقف الذي لا يمكن تقاسمه، والذي يمكن معرفته من الداخل فقط، ولا يمكن تغييره أو تبديله كما سيأتي بيانه تفصيلا، فليس بوسعي أن أختار والدي أو جنسيتي أو الماضي الخاص بي أو مصيري في العالم؛ ولكن يمكنني أن أقبل ذلك كله، أو أن أرفضه، أو أن أقوم بتعديله فأجعله خاصا بي. إن تاريخيتي أكثر من مجرد "تسليم"؛ إنها "تسليم إيجابي" يتجدد باستمرار، ويظل في "توتر" مستمر مع الممكنات الأخرى، وأنا مرتبط بمصيري، كما أنني أحب مصيري وحريتي ما دامت ترفض الواقع، وتظل في مجال الإمكان(١)، وعندما تفترض حريتي شخصا متعينا مجسدا، هو ذاتي، أكون في "موقفي" في العالم، وأواجه في حريتي حدودا يتعذر تجنبها أو تفسيرها؛ فهي حدود موجودة – هناك في العالم ببساطة، وتمثل هذه الحدود "يأسا ضروريا" يمكن من علو – الذات حيث يتم قبول الحدود بوصفها

---

(١) Jaspers, K: "Philosophy of Existence", P.4.

غاية للأهداف الجزئية، وتصبح حدودا Frontier نلتقى عندها بالعلو.

ومهما كان من أمر الفرار المستمر من هذه الحدود في مجالات التصوف أو الوضعيه أو العقلانية، ورفض الاعتراف بوجود ثنائية Dualism لا يمكن ردها بين وجود – الذات Being - oneself ، والوجود – هناك Being - There في العالم، فإن الذات الحقيقية authenthic self التى تعلو العالم التجريبى من خلال ما تتمتع به من حرية تصطدم بتلك الحدود فيما تقوم به من مهام وتطمح إليه من غايات، وفى ذلك كله السبيل الوحيد للوجود الماهوى[1].

(١) Ibid.

يمـــب ،دن - بعد هذا العرض لمفهوم الوجود المـــاهوى أو الذات الحقيقية عن ياسبرز أن ‍.‍.. عن السؤال الأساسى الذى يدور حوله هذا الفصل:

ما هى طبيعة المفارقة فى الوجود الماهوى مـــن ‍. سماته، وعلاقته الجدلية بالعالم؟

أما عن المفارقة فى الوجود الماهوى من حيث سماته فهى تتضح مما يلى:

(أولا) أن الوجود الماهوى نمط متعال اتية:

وهذا النمط يميز الوجودية المعاصرة فى مقابل الاتجاهات الموضوعية سواء فى العلم أم فى الفكر الفلسفى الحديـــث التـــى تنزع من الإنسان صفة الإنسانية، وتحوله إلى موضوع أو مجرد شئ من بين الأشياء.

فالوجود الماهوى "فريد على وجه الإطلاق" بمعنـــى أنـــه يمثل كل إنسان مفرد . ار ما يكون وجودا حقيقيا.

ويترتب على ذلك أنه أساس الحرية والإبداع، أو بعبـــارة أخرى، هو بنية كلية تعبر عنها التاريخية والحرية والتصميم، فهو تعبير عن تجربة الحرية ملة التى تخص الإنسان الفـــرد؛ إلا أنها فى الوقت تجربة العزلة والوحشة؛ إنه "الأزلـــى" فـــى الإنسان فى مقابل "الموضوعى والزمانى والمتناهى"؛ أى وجـــوده التجريبى.

وعلى الرغم من كونه منبعـــا للحريـــة، إلا أن الحريـــة

بدورها تنطوى على مفارقة يجتمع فيها الضدان: فالحرية بداية مطلقة، وهى مع ذلك مشروطة بشرط فى الوقت نفسه؛ فموضوعها محدد، ومع ذلك تهدف إلى غاية لا متناهية مجهولة، لا نعرفها إلا عن طريق رغبتنا المستمرة فى تجاوز ما وصلنا إليه.

كما أن الحرية تريد أن تتحقق فى صورة لا نهائية؛ إلا أن وجودها فى العالم يجعلها تتحقق فى صورة محدودة وهو ما يسميه ياسبرز بالإخفاق – وسنبينه تفصيلا فى الفصل التالى – الذى يفتح بدوره باب العلو أمامها[1].

(ثانيا) أن "الوجود الماهوى" هو "وجود ممكن" لا يمكن تحققه بصورة تامة بوصفه منبعا لا حدود له فى الإمكان، إنه العمق الأصلى لكل ذات، ولا يكون معطى على الإطلاق، وهو المنبع للوجود الحقيقى للذات، أو هو الأساس النهائى لكل ذات تاريخية دونما تحديد لمضمون أو محتوى لأى موضوع؛ فهو بمثابة إمكانية للإنسان المفرد فى محاولته للوصول إلى ذاته.

وعلى الرغم من كونه إمكانية فريدة منفتحة تماما على سائر الممكنات، فإن أفعال الوجود الماهوى تصدر عن "العقل" R ö بالمعنى الواسع للكلمة، أى يدخل فى علاقة وثيقة مع تلك الرابطة التى "توحد" بين الأشياء المنفصلة أو "تصل" بينه وبين الآخرين، . إن الحقيقة العقلية عند ياسبرز أسلوب للاتصال التاريخى وانفتاح للعقل فى مواجهة العالم. فالوجود الماهوى –

---

(١) فؤاد كامل: "فلاسفة وجوديون"، ص:١٠٦.

إذن - مفارقة تجمع بين "التفرد والإمكان" و "رابطة العقل" التى لا يمكن فهمها إلا "بالتواصل" مع الآخر. ويعنى ما سبق أن الوجود الماهوى غنى بمتناقضاته حيث تحيا فيه كل الأضداد: الحرية والعبودية، التواصل والتفرد، الخير والشر، الصدق والزيف، السعادة والحزن، الحياة والموت[1]... إلخ.

- وأما عن المفارقة فى الوجود الماهوى من حيث علاقته الجدلية بالعالم فتتضح مما يلى:

(أولا) أن العالم والوجود الماهوى فى "توتر مستمر" فلا يتحدا ولا ينفصلا، وأن "تناهى" الوجود إمكانية منفتحة باستمرار[2].

ومعنى ذلك أن الوجود الماهوى والعالم مختلفان، ومع ذلك فكلاهما يتضمن الآخر بالتبادل على نحو جدلى؛ فلا يكون الماهوى "عاما" أبدا، وحتى حين يصير موضوعيا عن طريق الظهور يظل "الفردى التاريخى".

(ثانيا) الوجود الماهوى يدول حول قطبى "الاعتقاد - عدم الاعتقاد"، فيمكنه أن "يقبل" مصيره فى العالم أو أن "يعدله" أو "يرفضه"، وهذا القبول "تسليم إيجابى" يتجدد باستمرار، ويظل فى توتر مستمر مع الممكنات الأخرى، كما أن حب المصير or F مرتبط برفض الواقع، وذلك كى تظل "الحرية" دوما فى مجال الإمكان.

(ثالثا) الوجود الماهوى موجود فى العالم الذى هو عالم الفعل لا

(١) عبد المنعم الحفنى "الموسوعة الفلسفية"، كارل ياسبرز، ص: ٥٣٢.
(٢) ريجيس جوليفييه: "المذاهب الوجودية ... "، ص: ٢١٢.

المعرفة الخالصة، ويمكن إدراكه من جانبين يعبران عن طابع المفارقة. إما أن أنزع نحو العالم باعتبارى آنية، فأترك نفسى لإرادة الحياة العمياء، أو أسمع نداء الوجود الممكن الذى يحثنى على الانفصال عن العالم، أو أن أمارس فى العالم نشاطا من "العلو" فى كل ما أحققه فى الفكر أو العمل أو الإبداع أو الحب[1].

(رابعا) أن الوجود الماهوى لا يستغنى عن العالم؛ فهو بدونه عاجز عن تحقيق ممكناته، وهو من خلاله يستمد صورته؛ ومع ذلك فالاستسلام لموضوعية العالم ينتزع منه أصل ما فيه !

وهذه العلاقة تعبر عن رغبه الذات المستمرة فى تجاوز نفسها والعلو عليها؛ ومع ذلك فإن تحقق الذات مرتبط بالعالم عن طريق تزاوج وجود الذات مع الوجود التجريبى فيما يسميه ياسبرز "بالتاريخية"، فالحرية فى الوجود الماهوى تندمج مع العالم، أى تتخذ مواقف بعينها كى تتحقق، والحدود التى تواجهها حريتى، ويتعذر تجنبها أو حتى تفسيرها هى بمثابة "يأس ضرورى"، يمكن الوجود الماهوى من علو – الذات، وهى غاية نهائية للأهداف النوعية، ونلتقى عندها بالعلو.

ويعنى ما سبق أن العالم "يجتذب" الوجود الماهوى لتحقيق إمكانياته، و"ينبذه" فى الوقت نفسه بوصفه "." فى سبيل سقوطه فى الوجود التجريبى[2].

(١) المرجع نفسه، ص: ٢١٣.
(٢) المرجع نفسه.

الفصل الثالث

المفارقة في المواقف الحدية

(١)

" المـوت والألــم "

ذهب الرواقيون إلى أن الخير الأسمى هو السعادة، وهذه السعادة لا صلة لها باللذة، وإنما تقوم على الفضيلة المتمثلة في الإنسجام مع الطبيعة الحقيقية للإنسان. وطبيعة الإنسان عند الرواقيين طبيعة عقلية، والحياة التي ينشدها الرواقيون أيضاً حياة عقلية؛ فالعقل الإنساني جزء من العقل الكوني، وطبيعتنا تجعلنا في انسجام مع الكون بأسره أو مع الطبيعة.

كما ذهب الرواقيون إلى أن "الحكيم" هو من يقبل الطبيعة كما هي، فطاعة الإله هي الحرية، وقبول المصير خاصية أساسية للأخلاق الرواقية، والمقاومة لا جدوى منها، وعلى الحكيم الرواقي أن يكبت انفعالاته حتى يصل إلى الأتراكسيا Ataraxia أو راحة البال، فالحكيم سيد نفسه ولا يقع في قبضة الأحداث الخارجية، ويمكنه أن يكون سعيداً رغم الآلام والأمراض، إن الفضيلة لديه هي الانسجام العقلي مع نظام الأشياء؛ أي أنه مفهوم "الواجب" أو "ما ينبغي عليّ أن أفعله"، لم يكن موجوداً في الأخلاق الرواقية(١)..

إلا أن "ياسبرز" يرى أن نصيحة الرواقيين بالانسحاب إلى حريتنا الخاصة التي يستقل فيها العقل غير كاف لتحقيق السعادة؛ فالرواقي أخفق في أن يرى أن العقل في حد ذاته "فارغ"، ويعتمد على ما يزوّد به من معطيات - على طريقة كانط.

كما يرى "ياسبرز" أن الرواقي قد أخفق في النظر بعين

---

(١) Marias, J.: "History of Philosophy" . by Appelbaum S. Slrowbridge c.c., Dover Publications., U.S.A 1967, p.92 - 93.

الاعتبار إلى إمكانية الجنون. ويؤكد أن الرواقى يتركنا بلا أمل أو مواساة، لأن مذهب الرواقية لا يسمح بذلك "التحول الداخلى" للوجود الماهوى الممكن الذى أكد ياسبرز على أهميته للوصول إلى المطلق[1].

يقول ياسبرز:

" ... مادام الإنسان إنساناً... فإن إمكانات الإنسان تظل ... فى حرية، ولا يمكن تجليها إلا فى نتائج حريته، وسيظل البشر ما بقوا، كائنات لابد لها من أن تمضى فى غزو ذاتها"[2]..

يبدو من النص السابق أن الذاتية - t Sbj ivit Subjectivity تشغل مركزاً محورياً فى فلسفة ياسبرز، وربما يرجع ذلك إلى ارتباطها بالمواقف الحدية[3] حيث يواجهنا الموت T ، والألم Leiden، والصراع Kampf، والشعور بالاثم S d.

وإذا تصورنا أن الحياة بلا نهاية، وأن ممكناتها لا متناهية، فلن يكون ثمة شئ حاسم، بل إن الزمان يمكننا من أن نصبح ذواتاً حقيقية، فضلا عن أن الحضور الذى لا مفر للصراع، والعوائق التى نصطدم بها تدفعنا دفعاً إلى قبول العالم التجريبى الذى نحيا فى

---

(١) Jaspers, K.. "Way to Wi ", P.22 - 23.

(٢) كارل ياسبرز: نهج الفلسفة، ص: ٦٢.

(٣) Gr i onen - Ul te Situations or Boundary Situations
لهذا المصطلح أهمية مركزية لفهم فكر ياسبرز، وربما لفهم الفكر الوجودى المعاصر كما سيأتى بيانه.

غمار ه[١].

إن الحياة الإنسانية فى العالم محفوفة باللا أمــــان المخيــف جم عن هذه الحدود الكلية؛ ومع ذلك فليس أمام الوجود المــاهوى إلا أن يعرف كيف يقبل هذه المواقف بوصفها الحدود التـى تصنــع عندها الذات وجودها.

كما أنه يمكن التغلب عليها جزئيا عن طريق قبولها بإيجابية على الرغم من كونها إحباطـــات حقيقيــة يصطــدم بــها الوجــود الإنسانى[٢].

ونحن نحاول فى هذا الفصل الإجابة على السؤال الأساسى التالى: ما هى طبيعة المفارقة فــى المــوت والألــم بوصفــهما موقفين حد يكشفان عن الو د الماهوى؟

يقول ياسبرز عن المواقف الحدية:

" ... إن الآنية (أو الوجود التجريبـــى) وجــود فــى مواقف sein Sein in Situationen فلا يمكننــــى أن أتخلص من موقف حتى أشتبك مع آخر.. إننى دائمــا فى مواقف بحيث لا أستطيع أن أحيا دون صراع وألم - فلابد أن آخذ على عاتقى إثما يســتحيل علــى أن أتجنبه - كما أنه ينبغى على أن أموت، وهذه المواقف الحدية هــى المــوت والألــم والصــراع والإثــم،

---

(١) Roberts, D.E. "Existentialism and Religious Belief", A Galaxy Book, Oxford, Uni. P inc., 1960, P. 243.

(٢) Blackham, R.J.: "Six E ist " P 52 - 54.

ولا نستطيع تغيير ما إلا في الصورة التي تظهر علينا[1]".

يتبين لنا من النص السابق أننا في كل لحظة من لحظات وجودنا نكون في "موقف معين"، وهذا الموقف عبارة عن مجموعة من الظروف المعقدة، وكل موقف من هذه المواقف جزء من كل أكبر منه، وهو دائما في سبيله إلى التغير ليحل مكانه موقف آخر، وهكذا تتألف حياتنا من سلسلة من المواقف المتوالية؛ بيد أن هناك "مواقف خاصة" يسميها ياسبرز "المواقف الحدية" Grenz Situationen - Ulimate Situations، وقد سماها كذلك لأنها تقف بنا عند حدود لا نجد لها تفسيرا كالموت والألم والصراع والشعور بالإثم، وتدفعنا هذه المواقف إلى اتخاذ قرارات حاسمة، وفيها نشعر أن دافعا ملحا يدعونا إلى أن نغير أنفسنا؛ أن أنفسنا بما هي عليه تعجز عن مواجهة هذه المواقف؛ فإما أن نصبح شيئا أكبر وأعظم، وإما أن ننهار ونتحطم فنصبح أرواحا ضالة[2].

يقول ياسبرز في ذلك:

".. المواقف الحدية هي أعمق مصادر الفلسفة.. ففي سيطرة الإنسان على الطبيعة من خلال التكنولوجيا يبقى عنصر لا يمكن حسابه يمثل تهديدا مستمرا. وي صورة المواقف الحدية من موت وألم ونضال وإثم مع أن هذه المواقف تحول دون أن نكتفي بالعالم، وإنما تشير إلى شيء آخر أعلى ويجاوزه..

(١) Jaspers, K.: "Philosphie"2 er erhellung" .Verlag vou Julius Sp er, Berlin, Germany, 1932,, S. 2 - 203.

(٢) Latzel, E. :"The Con t of Ul S on" , P.111.

وفيها إما أن يدرك الإنسان العدم أو يشعر بــــالوجود الحقيقى، .. حتى اليأس.. فإنه يدفعنا إلى ما وراء هذا العالم.. نحن نقوم برد الفعل تجاه "المواقف الحدية" عن طريق اليأس.. ثم نعيدها إلى الوجود من جديد.. نحن نصبح أنفسنا بتغيير إدراكنا للوجود[1].

يبدو من النصوص السابقة أن "مفهوم المواقف الحدية" هو أكثر المفاهيم دلالة على "المناخ" الفكرى لفلسفة ياسبرز، وأن ذلك المفهوم يمثل "الحدس الفلسفى الأصلى" لياسبرز فى مراحل تطور فكره الأولى التى أثمرت فيما بعد أكثر أعماله تطورا[2].

فيرى ياسبرز أن "الموقف" ليس مجرد شئ يتفق مع القانون الطبيعى، إنه واقع ذو مغزى من الناحيتين النفسية والفيزيقيــــة.. وأن كل العلوم تهتم بهذه الحقيقة، وتبحث إما عــن المواقــف الكليــة أو المواقف المحددة تاريخيا، والإنسان لا يمكنه أن يعرف أكـــثر مــن جوانب بعينها من المواقف، والشخص الذى ـ ـ خارج هذا الموقف يمكنه وحده أن يعرفها تماما، وهو لا يعرف بالطبع كل ممكناتـــها.. وعلى أساس معرفته لهذه الممكنات يمكنه أن يتفاعل مع الموقـــف؛ فيقوم بتعديله؛ فالمواقف توجد . ـ ار ما تتغير؛ وعلى الرغم من من أننى يمكننى أن أغير من موقفى من الموقف المعطـــى، وأن أقــدم بطريقة حسابية المواقف المرغوب فيها، فـــإننى لا أســتطيع أن "أترك" مو ـ ما بدون "التفاعل" مع موقف آخر[3].

(1) J . K. : "Way to Wisdom", P. 20 - 23.

(2) .E. "The Concept of Ultimate ", P 183.

(3) Ibid, p. 187

(ثانيا) الموا‾ ˙ الحدية فى "مؤ ˙ تـ ياسبرز":

سبق الإشارة إلى أنه فى عام ١٩١٩م نشر "ياسبرز" كتابه "علم نفس تصورات العالم"(١)، وهو كتاب فى "علم نفس الفهم"(٢)، وهو نواة لما أطلق عليه ياسبرز فيما بعد إيضاح الوجود(٣) وهو العنوان الذى أطلقه على الجزء الثانى من كتابه "فلسفة"، وتناول فيه – بصفة أساسية – المواقف الحدية.

ويبدو أن كتاب "علم نفس تصورات العالم" قد نجح فى الكشف عن فلسفة ياسبرز أو عن "ياسبرز الفيلسوف"، ليس فقط فى الفصل الذى كتبه عن المواقف الحدية، وإنما فى جوهره ككل، بل ويمكن الذهاب إلى أن مؤلفات ياسبرز التالية إنما هى تطور مستمر لما جاء فى "علم نفس تصورات العالم".

وإذا كان مفهوم "المواقف الحدية" – كما سبق أن أشرنا – هو الحدس الفلسفى الأصلى ياسبرز، فإن هذا الحدس قد أمده فى كتابه هذا بتصورات أعانته على ˙ . وتصنيف الأنماط النفسية بو ˙ أحد أهداف هذا الكتاب.

وياسبرز عندما يتحدث عن تصورات العالم eltanschauungen ، فإنه يعنى الأفكار "الحدية" و" " فى الإنسان سواء كانت أفكارا ذاتية مثل الخبرة أو المعرفة أو القوة أو الإعتقاد، أم أفكارا موضوعية مثل عالم الأشياء الخارجية. ففى

(١) Psy l ˙ Weltanschauungen.

(٢) Verrstehende Psychol ˙ .

(٣) rhellung.

الفصل الأول من كتاب "علم نفس تصورات العالم" وهو بعنوان "المواقف" إهتم بتصورات متنوعة عن العالم من جانب الذات، وفي الفصل الثاني وهو بعنوان "تصورات العالم" فسر هذه التصورات من جانب الموضوع، أما الفصل الثالث فيقوم فيه ياسبرز بعملية التركيب، ويبحث في الكليات الحية للأنماط الروحية التي تتجاوز المواقف وتصورات العالم، وهما في حد ذاتهما تجريدات[1]..

كان "ياسبرز" مدركا في هذا المؤلف أنه لا يكتب بوصفه "عالم نفس"؛ فالطريقة التي تناول بها "ياسبرز" ظاهرة المواقف الحدية مهدت للعرض المسهب المنسق لهذه المواقف في كتابه الأساسي "فلسفة"[2] في عام ١٩٣٢م. أما في كتابه "الطريق إلى الحكمة - مقدمه للفلسفة" الذي نشره في عام ١٩٤٩م، فيرى ياسبرز أنه في معرفة المواقف الحدية على سبيل المثال عند الرواقيين - وفي معرفة الدهشة - عند أفلاطون وأرسطو، والشك - عند ديكارت - تكمن منابع التفلسف الحقيقية.

يقول:

" ... الدهشة، الشك، ومعرفة المواقف الحدية إنما هي مصادر حقيقية للفلسفة، ولكن المصدر النهائي لها إنما هو إرادة التواصل الحقيقي[3] التي تشتمل على كل ما

---

(١) Ibid, P. 183 - 184.

(٢) Ibid, P. 184.

(٣) The to authentic Communication

سوف نشير تفصيلا إلى علاقة المواقف الحدية والتواصل الوجودي عند ياسبرز في الفصل الأخير

سبق.

ويعنى ذلك أن الوعى بالمواقف الحدية عند ياسبرز مصدره أعمق من الدهشة والشك(١).

يقول ياسبرز فى "الطريق إلى الحكمة":

".. نحن دائما فى مواقف، والمواقف تتغير.. أنا نفسى يمكننى أن أعمل على تغيير الموت.. ولكن هناك مواقف تظل كما هى بصورة أساسية حتى إذا تغير جانبها اللحظى، فيجب أن أموت، وأن أشعر بالألم، وأن أحيا فى صراع، كما أننى مستغرق فى الشعور بالإثم"(٢).

ويبين ياسبرز أ ـ المواقف الحدية فى كتابه "فلسفة" قائلا: "... *معرفة المواقف الحدية ووجود الذات هما الشئ نفسه*".

يتبين لنا مما سبق أن ياسبرز فى كتابه "فلسفة" يتخذ نقطة إنطلاقه من الواقع المتعين للوجود الإنسانى؛ ففى الفصل الأول وهو بعنوان "المواقف" يمدنا بمعرفة عامة مشتركة بين الجميع يطلق عليها إسم "الوعى بوجه عام" كما سبق أن بينا، يقول فى ذلك: "*كل قول يمكن إدراكه عن طريق المناهج العقلية، فهو قول معرفى؛ لكنه يجعلنا خارج مجال التفلسف الحقيقى، ولذا علينا أن نضع فى الاعتبار خاصية المواقف الحدية للوجود الإنسانى*".

وفى الفصل التالى الذى كتبه ياسبرز عن المواقف الحدية نجد أن الأجزاء الثلاثة الأساسية فى هذا الفصل بمثابة تكملة لما

---

(١) Ibid, P. 186.

(٢) Jaspers, k. : "Way to Wisdom", P. 17.

جاء فى فصل "إيضاح الوجود" فى "فلسفة" حيث يتم الانتقال - كما سيأتى بيانه - من الوجود التجريبى إلى الوجود الماهوى الممكن.

كما أنه أعاد ترتيب المواقف الحدية فى كتاب "الفلسفة" بالمقارنة بما ورد فى كتاب "علم نفس تصورات العالم"(١) ففى هذا الكتاب الأخير - حيث لم يزل ياسبرز عالم نفس وصفى Descriptive psychologist بدأ من أكثر الأشياء عمومية: البنية النقائضية للوجود: antinomian وفى كتابه "فلسفة"، وفى الفصل الذى كتبه ياسبرز عن المواقف الحدية - بدأ - على العكس من ذلك - من وجود الإنسان المتعين؛ فأنا إنسان أعيش فى هذا الزمان، وهذا المكان، وأنتمى إلى هذه الدولة، وتلك العائلة، إننى - باختصار - لست إنسانا بصفة عامة، وإنما إنسان مرتبط بالواقع المتعين الخاص بوجودى الفردى؛ وإننى كوجود فردى أجد نفسى دائما فى موقف معين.

ويلاحظ أن "المواقف الحدية" فى هذا الفصل(٢) تتعارض مع المواقف عامة Situationality التى جاءت فى التمهيد لهذا الفصل؛ فالمواقف الحدية لازمة للتحقق الذاتى للوجود الشخصى، وهو التحقق الذى يتم من خلاله إيضاح ذلك الوجود، فضلا عن أن هذه المواقف تشير إلى مفارقة خاصة بوجودى فى هذا العالم،

---

(١) يلاحظ أنه فى كتاب "علم نفس تصورات العالم" بدأ من البنية النقائضية للوجود الإنسانى، ثم الألم، ثم وضح مواقف حدية خاصة هى على التوالى: الصراع - الموت - المصادفة - الإثم.

(٢) يتناول هذا الفصل على التوالى: المواقف الحدية الخاصة بالتحديد التاريخى للوجود الماهوى ثم مواقف حدية بعينها: الموت، الألم، الصراع، الإثم، ثم مواقف حدية خاصة بتاريخية الوجود . . هو كذلك.

وبالحقيقة الكلية فى العالم[1]، ويبدو أن الهدف الأساسى من هـــذا الفصل هو الوصـــول إلـــى "التفلســـف الوجـــودى" existential Philosophizing، وهـــذا التفلســـف لا يعـــبر عـــن اللامعقـــول ˙onal بقدر ما هو مجاوز للعقل super - rational ؛ فـــهو ليس بعيدا عن فكرة النسق؛ بل بـــالأحرى يشتمـــل علـــى أكـــثر الأنساق صرامة.

هذا، وتتضح الصرامة النسقية فى هذا الفصل عندما . فيما ورد فيه من أفكار أساسية؛ وهي كما يلي:

١ - إن البحث عن المواقف الحدية مباشرة يعبر عـــن الجـــانب المخبط من الوجود الإنسانى.
٢ - إننى - وبطريقة لا يمكن تجنبها - أجد نفسى فى مواقـــف حدية.
٣ - كل موقف حدى له جانبان: "جانب ســـلبى" بـــالنظر إلـــى وجودى، وجانب "إيجابى" بالنظر إلى "كوجود ممكن".
٤ - فى الموقف الحدى أحقق ذاتى كوجود شخصى، ويمكننى أن أوضح لنفسى الضرورة الوجودية للموقف الحدى[2].

ـنيا: ئص الموا الحد :

أوضح ياسبرز خصائص المواقف الحدية فى النص الهام التالى:

".. إننى دائما فى مواقف بحيث لا أستطيع أن أحيا دون صراع وألم - فلابد أن آخذ على عاتقى إثما يســـتحيل

(١) Ibid, P. 194 - 196.

(٢) Ibid. P. 196 - 197

على أن أتجنبه - كما أنه ينبغي على أن أموت، وهـــذه المواقف الحدية هي الموت والألم والصراع والشعـــور بالإثم، لا أستطيع تغييرها اللهم في الطريقة التي تظـــهر عليها .... وهي تشبه الجدار الذي نصطدم بـــه حتمـــا، ونسقط دونه، ومن المحال أيضا تفسيرها أو اســـتنباطها من شئ آخر؛ ذلك أنها شئ واحد مع الآنية نفسها، ومن وجودها المستمر يتولد ما في الآنية من عدم رضا، وهو نوع من السخط يضعني في عزلة الممكن التي يتلاشى فيها الوجود للعالم كله - في عزلة ليست إلا نداء يهيب لي أن أكون أصل نفسي."(١).

يتضح من النص السابق أن للمواقف الحدية عدة خصائص نجملها فيما يلي:

الخاصية الأولى: المواقف الحدية لا مفر منها ولا يمكن تجنبها:

أوضح ياسبرز أن الوجود الإنساني يحيا مواقـــف حاسـمة وأساسية، وتعبر عن بنيته ككل، وهي معطـــاة بطريقـــة لا يمكـــن تجنبها، وما دام الإنسان يركز اهتمامـــه مبـــاشرة علـــى الأشيـــاء الموضوعية في علاقة الذات - الموضوع، فإنـــه لا يـــدرك هـــذه المواقف الحاسمة. إن هذه المواقف موضـــوع للشعـــور الإنســـاني والإدراك، وهي موجودة على حدود وجودنا، ومـــن هنـــا صـــارت تسميتها بالمواقف الحدية كما سبق بيانه. ويبدو أن ثمة صلة بين هذه المو والعالم الموضوعي في علاقة الذات - الموضوع، وهـــذه

---

(١) ريجيس جوليفييه: " المذاهب الوجودية.......": ص: ٢١٦ - ٢١٧ وأيضا
CP· Jaspers. "Philosophie". II Band, S 203

الصلة تتضح فى أنه لا يوجد شئ ثابت أو مستقر، كمـــا لا توجـد دعامة متينة للوجود الإنسانى؛ إلا أن هذه المواقف تختلف عن العالم الموضوعى فى أنها تحتوى فى ذاتها على كشف ممكـــن للوجــود الحقيقى[١] das eigentlische ... c ... a، كمـــا أنــها تاريخيا الوجود الماهوى[٢].

الخاصية الثانية: العجز عن إدر حدودها أو تفسيرها:

يرى ياسبرز فى ضوء النص السابق أننا يمكننا فقـــط أن نوضح المواقف دون أن نتمكـــن مـــن تفســيرها أو حتــى استنتاجها من أى شئ آخر؛ إنها جزء لا يتجـــزأ مـــن الوجـــود الإنسانى.

إن كلمة "الحد" - Gr - t - L توحى بوجود شئ آخر لكنه فى الوقت نفسه يتجاوز الوعى الإنسانى؛ لذا فالوعى بوجـــه عام يعجز وبصورة أساسية عن إدراك الحدود الخاصة بالمواقف الحدية[٣]

صية ... : إمكان إدر المواقف الحدية كو د ممكن:
Possible - Pot ... l E ... - li ... st

يقول ياسبرز:

" ... نحن نقوم برد الفعل تجاه المواقف الحدية مـــن خلال وجودنا الماهوى . " نكون نحن أنفسنا[٤]. وما من إنسان بوسعه أن يحقق كل ممكناتـــه.. فـــالموقف

---

(١) Latzel, E.: " Concept of Ul ... S ... ", P. 184.

(٢) Ibid, P. 198.

(٣) Ibid, P. 188.

(٤) Jaspers, K. " Philosophie" ,2 er S. 204

الأساسي هو نوع من المواقف الحدية.. التي تجعل من كل منا وجودا ماهويا ممكنا Possible Existenz؛ فما يحققه الإنسان في المواقف الحدية يحدد شروط عظمته[1].

يتضح من النص السابق أن ياسبرز قد اهتم بالبنية النقائضية antionomian للوجود الإنساني في ضوء المواقف الحدية؛ فإذا كان هناك أناس تعوزهم المعرفة الواعية بتلك المواقف، فيعيشون في أمان عدم السؤال والرضى بالنظام المألوف للعالم، ولا يدركون أي شكل للحياة عدا ذلك الشكل ّ ى يحبونه هم أنفسهم[2]، فإن الواقع الحقيقي للمواقف الحدية يتضح عندما لا أكون مثل الآخرين مجرد وجود تجريبي يدرك هذا الواقع من الناحية السلبية فقط كحد من الحدود، وعندما لا أكون مجرد وعي بوجه عام يستقبله من الناحيه الخارجية فقط؛ إنني أدرك ذلك الواقع فقط بوصفي وجودا ممكنا[3].

ويرى ياسبرز أن معرفة المواقف الحدية والوجود الإنساني هما الشئ نفسه[4] . وهذا الرأى لا يمكن البرهنة عليه بطريقة شاملة؛ فالمواقف الحدية ليست مفهوما عقليا، وليست مقولة موضوعية، ولكنها تحمل معنى الإشارة ` si بأن المواقف

---

(١) Jaspers, K. "Philosophical Faith and Revelation" . by E. B. Ashton, Harper & Row Publishers, New York, 1967, P. 208 - 210.

(٢) Latzel, E. "The Concept of Ultimate ", P 185

(٣) Ibid, P 188

(٤) "- G ituationen erfahren und Existieren ist dasselbe"

المعطاة تحقق عمقا خاصا بالنسبة لى، وهو عمق لا يمكن إدراكه شعوريا. وهذا العمق الكامن فى المواقف الحدية لا يتضح لى إلا بوصفى إمكانية Möglichkeit - Potentiality، فينبغى على أن أكون ذاتى الحقيقية أو - على حد تعبير كيركجور - أن أوجد وجودا حقيقيا[1]، ذلك أننى أشعر بوصفى وجودا ممكنا أكثر من الفردية التجريبية الموضوعية اللاشخصية الخاصة بالحياة السياسية والعلمية والإقتصادية، وأن الوجود بحكم إخفاقه فى العالم المظلم الذى يوجد فيه يتطلع إلى نوع من العلو أو الخلود[2].

(ثالثا): مراحل "الوثبة" "المواقف الحدية Sprung - Leap

يقول ياسبرز:

".. بينما نجد الوجود التجريبى شاعراً بالغربة عند السؤال عن الوجود فى المواقف الحدية، فإنه يمكن أن يصبح ذاته من خلال الوثبة.. فالحدود لم تعد كامنة، وإنما تتحول صوب العلو.. هذه العزلة ليست نهائية؛ وإنما تشير إلى محاولة أخرى تقوم بها فى ذاتها؛ إنها بمثابة العين التى ترى بها الآنية، والتى تتجاوز من خلالها ذاتها فى "وثبة أولى".. حيث تبحث عن الطريق إلى الذات، وتجعل من التفكير تحقيقاً لهذا الطريق، و تمهيداً لمدخل جديد إلى العالم"[3].

يتضح لنا من النص السابق أن "ياسبرز" يدعونا إلى

---

(1) Ibia P 189

(2) رد جوليفييه: "المذاهب الوجودية......"، ص: ٢١٧

(3) Jaspers, K "Philosophie", 2 er Band, S: 204 - 205

التخلي عن فكرة إدراك الوجود عن طريق المعرفة الموضوعية، وأنه ليس لدينا أية وسيلة لإثبات الوجود بالأدلة المنطقية؛ بل ... بالضرورة القيام "بوثبة" عبر حدود ما يعرف موضوعيا، ويبدو أنه من خلال هذه الوثبة يبدأ التفلسف[1].

تساءل "ياسبرز" في الجزء الثاني من "فلسفة" عن كيفية إدراك الوجود الماهوي من خلال المواقف الحدية، وأجاب بأنه في تلك المواقف أحقق "الوثبة" من الوجود التجريبي - Das Existence إلى الوجود الماهوي Existenz على مراحل ثلاث عن طريق الفعل الواعي الداخلي، وبذلك تولد ذاتي الحقيقية،[2] وحينما نعثر على الوجود الإنساني الحقيقي، يتحول علم النفس إلى "إيضاح الوجود". إن إيضاح الوجود يتحدث للممكنات بداخلي التي تبقى مع ذلك خافية عني؛ ولكنها تكون حاسمة لوجودي الحقيقي بوصفي إنسانا.

أما عن المرحلة الأولى للوثبة، فهي تبدأ من وجود العالم والنظرة المتشككة في كل شئ، وتنتهي إلى الوحده الأساسية التي تميز المعرفة الشاملة، وفي هذه المرحلة يمكنني لمدة لحظات خاطفة أن أرى تماما ما يوجد. وأبقى جزءا لا يتجزأ من وجودي الذي يمكنني من أن أكمل الوثبة الأولى، وهذه الوثبة إذا ما نظرت إلى عمقها، أدرك أنها ترغمني على أن أقرر ما إذا كنت أدرك واقعها الحقيقي، وعما إذا كنت أدرك ذلك بنفسي. **وفي المرحلة الثانية للوثبة تصبح "المواقف الحدية" موضوعا**

(١) ريجيس جوليفيه: "المذاهب الوجودية ..."، ص: ٢١٥

(٢) Latzel E "The Concept of Ultimate " P 189

لاهنمسى، وانا كوجود ممكن اسبر غور ما فيها مــــن ممكنـــات كامنة، ولا يمكننى أن أحللها من مسافة بعد بطريقة تتطبق كليـــة على الوعى بوجه علم، كما أننى أحاول أن أوضح هذه الممكنات عن طريق "إيضاح الوجود"[1].

يقول ياسبرز:

"... عندما نقوم بتوضيح المواقف الحدية، فإننا نفعل ذلك من خلال الوجود الماهوى الممكـــن Mögliche Exist، ويتم ذلك عن طريـــق الاســتعداد للقيـــام "بالوثبة"... إن التأمل فى المواقف الحدية يعلق الحكم عليها، ويجعلها مجرد إمكانية للكشف عـــن الوجـــود الماهوى"[2].

يوكد ياسبرز فى المرحلة الثانية للوثبة على النظرة إلـــى الأشياء من خلال المشاركة الضرورية فى عالم يشوبه الإخفـــاق Scheitern - fo de g، أو مـــن خـــلال "إيضـــاح الوجـــود الممكن"، ففى هذا الوجود الممكن تتضح لذاتى إمكانية أن تصبـــح ذاتا ... توجد فى مواقف حدية[3].

أما عن المرحلة الثالثة والأخيرة من الوثبة، فهى المرحلـــة الحاسمة التى تقودنى من الوجود بوصفه وجوداً ممكناً إلى الوجـــود الحقيقى فى المواقف الحدية، فما أعرفه يمهد السبيل لمـــا يمكـــن أن

---

(١) Ibid, P. 189 - 191

(٢) Jaspers, K.: "Philosophie", 2 er Band, S. 206.

(٣) Laizel, E. "The Concept ... ", p. 191

لكونه[1].

يقول ياسبرز في ذلك

" ... تنتقل الوثبة في المواقف الحدية من الوجـــود التجريبي إلى الوجود الماهوي... أي الـــذات نفســـها بوصفها إمكانية مستنيرة إلى الوجود الحقيقي... "

ويعني ذلك أن الوثبة بمراحلها الثلاث تبدأ من الآنية فـــي العالم؛ أي من العزلة الأساسية التي يحياها العارف، ومن تـــأمل الأشياء بالنظر إلى المشاركة الضرورية التي تقوم بها الآنية فـــي عالم الإخفاق، إلى الوجود الماهوي الممكن؛ أي من الآنية كوجود ماهوي ممكن إلى الوجـــود المـــاهوي الحقيقـــي فـــي المواقـــف الحدية[2].

وبعبارة أخرى فإن "الوثبة الأولى" تؤدي إلى التفلسف في صور العالم، والثانية تؤدي إلى التفلسف بوصفه إيضاحا للوجـــود الماهوي، Existe rhellung، والثالثة تؤدي إلى الحياة الفلسفية للوجود الماهوي، وأن هذه المراحل يرتبـــط بعضـــها بـــالبعض الآخر[3]. الوثبة – عند ياسبرز – إذن وثبة من "الشامل" الـــذي نكونه كموجودات تجريبية، وكوعي بوجه عام، وكروح إلـــى الشامل الذي "يمكن أن نكونه"، أو نكونـــه بصـــورة حقيقيـــة بوصفنا وجودا ماهويا؛ أي أنها الوثبة من الشامل الذي نعرفـــه بوصفه العالم إلى الشامل الذي يكونه الوجود ذاته؛ وهذه الوثبة

---

(1) Ibid, p. 191

(2) J . K "Philosophie", 2 er Band, S 257

(3) Ibid

حسمه بالنسبة لحريتى؛ لأن حريتى لا توجد إلا من خلال العلو؛ وفى الوثبة إلى العلو أدرك بالفكر القرارات الأساسية عن وجودى الخاص، وحقيقته، فالتفلسف عند "ياسبرز" نوع من التصميم Resolution، تصميم إرادة الوجود لكى أنفصل عن كل معرفة محددة عن الوجود، وبذلك يتحقق الوجود ذاته بالنسبه لى[1]. إلا أن "ياسبرز" يشير إلى "الإزدواجية" Doppeltheit منة فى فكرة "الوثبة"؛ فأنا كآنية أوجد فى مواقف، وأنا كموجود ماهوى يمكن أن أوجد فى مواقف حدية، وبعد القيام بالوثبة بمراحلها الثلاث يحدث نوع من الإزدواجية لا يمكن حله؛ فلم أعد موجودا فقط فى العالم بمقدار ما أظهر فيه؛ أى أنه إما أن أخرج بكليتى من العالم فى لغز لا يمكننى من التواصل، أو أن أغوص فى العالم تماما فى وضعية واقعية.

فى الطرف الأول من الإزدواجية أوجد كآنية فى موقف محدد، وليس فى موقف عام كلى للممكنات جميعا؛ فأنا أوجد فى "هذا الزمان التاريخى المحدد"، وهذا الطرف يؤدى بالوجود الماهوى إلى "الوعى" . " نلتقى بالمواقف الحدية الخاصة tion Si lne Cr e فى نطاق تاريخيتها الخاصة، ويقصد بها الموت، والألم ووالصراع والإثم.، وهذه المواقف الحدية تؤدى إلى منظور كلى للآنية يتناولها فى حدود الإمكان أو عدم الإمكان[2].

(١) Jaspers, K "Philosophy of Existence," P 25 - 26.

(٢) Jaspers, K "Philosophie", 2er Band, S 208 - 209

(رابعا) المواقف الحدية ا صة:

(١) الموت مو حديا Tod - Death

(أ) الموت كواقعة موضوعية :

أشار ياسبرز إلى أن:

"الموت كواقعة موضوعية للآنية ليس موقفـــا حديـــا بعد"(١).

ويعني ذلك أن "الموت" -عند ياسبرز- ما دمـت أنســاه أو أحاول الهرب من التفكير فيه، أو ألاحظه فقط بوصفه نهايـــة لا يمكن تجنبه إنما هو واقعة تجريبية عن موضوع تجريبي فـــي العالم يخص الآنية، وعند هذا الحد، فإن الموت لا يمثل الوجـــود الماهوي، ولا يعبر عن موتي الخاص، ولا يدخـــل فـــي تكويـــن علاقتي بالظواهر التي أجدها في حياتي بأسرها(٢).

(ب) البنية المزدوجة للخوف من الموت:

eifache T esan t

يقول ياسبرز:

" ... الخوف ... من عدم الوجود لا يمكن التغلب عليه من جانب الآنية (الوجود التجريبي) (٣).. والخوف مـــن الموت بنية مزدوجة: الخوف من الموت من قبل الآنية التي لا تحيا وجودا حقيقيا، والخوف من الموت بو

---

(١) Ibid, P 220

(٢) Blackham. R G "Six Existentialist " P 52

(٣) Jaspers.K Philosophie' 2 er Band S 22*

عدم وجود بصورة أساسية.. فالآنية التي توجد في عدم الوجود الماهوي تشعر بالخوف من حياة لا تنتهي بدون ممكنات..(1)

يتبين لنا من النص السابق أن الموت "نهاية قصوى" لكل وجود تجريبي؛ فحياتنا الزمانية لا يمكن أن تدوم إلى مالا نهاية، ومن هنا يلازمنا "خوف" "أو جزع" توقد جذوته إرادة الحياة التي تأبى العدم، ويشتد الخوف حين نشعر أنه لا سبيل لنا كي نؤدي رسالتنا(٢). كما يبدو من النص أن "العدم" هو تهديد " "، بل أكثر التهديدات المخيفة على وجه الإطلاق،(٣) فإذا ما تملكنا الشعور بالخوف من أن شيئا لن يخلد أو يبقى، فذلك لأننا لم نحقق ذواتنا تماما في الحرية، وإنما يستغرقنا ذلك العالم الحسابي(٤).

ويرى ياسبرز أن ثمة مواقف ثلاثة حيال الموت:

(١) أن نموه الموت أو نريد نسيانه.

(٢) أن نفكر فيه دائما ونهمل الحياة.

(٣) أن نتحرر من هذين الموقفين بالموقف التالي:

ينبغي على أن أحكم على ما أعمل، وعلى ما يحدث لي بالمعيار الآتي: هل يقاوم أثر الموت؟

(١) Ibid, P. 227.

(٢) كارل ياسبرز: "المدخل إلى الفلسفة"، ص: ٥

(٣) Blackham, R.J: "Six Existentialist ...", P. 208.

(٤) Ibid, P 53

كما يرى أن فكرة الموت تؤدى إلى الخوف من عدم الحياة فى الواقع، ونحن لا نستطيع التحرر من ذلك الخوف إلا بطاقة التفكير في الموت ذاته، وهى الطاقة التى تولد لنا دلالة أخرى للإنسان هى دلالة حيوية، فالسلام حيال الموت يصدر عن الوعى بما لا يستطيع أى موت أن ينتزعه منا(١).

(جـ) موت الآخر: Tod des Nächsten

يقول ياسبرز:

" ... لموت الآخر خاصية كلية، وهو لذلك موقف حدى عندما يكون لذلك الآخر مكانة خاصة وفريدة لدى ... موت الآخر أو موت الحبيب الذى أكون معه فى علاقة تواصل Communication - Komm kation يكون بمثابة أعمق قطيعة؛ فأنا أمكث وحيداً بعد آخر نظرة ألقيها على المتوفى، وليس بإمكانى اللحاق به، ولم يعد بإمكان المتوفى أن يبادلنى الحديث؛ فكل منا يموت وحده.."(٢).

نستخلص مما سبق أن الموت ليس تجربة خاصة نجتازها؛ فنحن لا نعانى الموت مادمنا أحياء؛ بيد أن موت الآخر "يتيح" لنا أن نحكم على وجودنا فى هذا العالم(٣).

---

(١) كارل ياسبرز "نهج الفلسفة"، ص ١٥١

(٢) Jaspers, K "Philosophie" 2 er Band, S 221 - 222
"Jeder stirbt allein"

(٣) كارل ياسبرز [illegible]

(د) الموت يو مرآة للوجود الماهوى..[١]

يقول ياسبرز:

".. الموت مرآة للوجود الماهوى، لأن كل مظهر يختفى عندما يكون الوجود الماهوى مضمون الآنية.. ويصبح الموت عن طريق الوجود الماهوى بمثابة إختبار Bewährung ... فالموت لدى الموجودات التى تحيا المواقف الحدية ليس قربا أوبعدا، ولا نزاعا أو صداقة؛ إنه يتكون من الحركة التى تجمع بين النقيضين.. فالموت الحقيقى لم يعد الهاوية التى تؤدى إلى الفراغ، وإنما أصبح كما لو كنت فيه لا أشعر بأننى متروك وحدى، وإنما أرتبط بالوجود الماهوى الذى يمدنى بمعنى التواصل.. ففى كل تواصل يرتفع الشعور بالوحدة.. والحب الحقيقى يبقى حاضرا فى الوجود.. أى أن ما يتحطم فى الموت ليس سوى المظهر أما الوجود ذاته فيبقى كما ... ".

يشير النص السابق إلى أنه من خلال "العدم" Nichtsein أصير فى يقين Gewissheit الوجود الماهوى، وهذا اليقين يظهر فى الزمان مع أنه غير زمانى، فتصبح الحياة أكثر عمقا، ويصبح الوجود الماهوى أشد يقينا من ... علاقة بالموت[٢].

المغار ... فى "الموت" وجودا ماهويا:

يمكننا أن نستخلص مما سبق أن "الموت" بوصفه موقفا

---

(١) "Der Tod ist der Spiegel der E ... "

(٢) Jaspers, k "Philosophie",2 er Band, S. 221 - 225

حديا يخص الذات الحقيقية أو الوجود الماهوى ينطوى على معنى "المفارقة" كما يلى

رقة الأولى: "الموت إيمانا شجاعـــا" Courageous faith؛ والمقصود بها "الشجاعة[1] فى مواجهة المـــوت، حيـث يتحول الموت إلى منفذ للآنية ... يتضاءل عندها الخـــوف مــن العدم، ويتخذ الموت بنية أخرى تقوم على معنى الشجاعة بـــدون خداع للذات"[2].

وتعنى هذه المفارقة أن "ياسبرز" يرفض الخلود إذا كـــان استمرارا للحياة الإنسانية بوصفها وجودا تجريبيا فى الزمان؛ أما الإيمان الشجاع بالموت فيشير إلى أن ثمة قرارات " غير زمانية" لأنها تجسد معان خالدة، كما يشير إلى أنـــه لا ينبغـــى أن نـــهتم بوجود وهمى فى المستقبل بقدر إهتمامنا بالمعركة الروحية التـــى توحد فيها "اللحظة" بين الزمانى والأبدى.

إن تهديد العدم لأمر واقع، ولا يمكن مواجهته عن طريق المذاهب أيا كانت، وإنما عن طريق الإيمان الشجـــاع[3]، يقـــول ياسبرز فى ذلك:

"... إن رسالة الإنسان هى أن يحيا بجـــرأة وخطـــر بحسب أسمى المطالب التى تبدو له فى كـــل وضـــع معطى. فإن كان واثقا من خلود نفسه، فذلك قد يسلخ عنه طبيعته؛ أما إذا احتمل جهله، فإن ذلك يوصلـــه

---

(1) Tapferkeit

(2) J rs. K "Philosophie" 2 er d. S 225

(3) Roberts "Existentialism" P 247 248

إلى ذاته، ويضعه على دربها"(1).

المفارقة الثانية: الموت تحققا (الموت وجود للموقف الحدى)

يقول ياسبرز:

"..الموت يعمق من معنى الوجود.. بوصفه تحققا Vollendung.. وما دمنا نطمح إلى التحقق، فنحن نطمح إلى الموت.."(2).

يفسر لنا ياسبرز ذلك بأن "الحياة" تتسم بالتوتر Spannung، وعدم الاكتفاء Inadäquatheit وعدم التحقق Unvollendung، وأنه بمقدار ما تسعى الحياة فى أنشط صورها إلى تحققها الأصيل، فإنها تسعى أيضا إلى موتها الحقيقى(3)؛ ففى الموت يبقى الوجود الماهوى بوصفه الحدود الضرورية لتحققه الممكن، والموت بمعناه العميق بوصفه وجودا حقيقيا أو وجودا ممكنا يمثل أقصى ما تريده الحياة من الموت وذلك فى مقابل الخوف منه.

و يعنى ذلك أن الموت بوصفه موقفا حديا تتحول بنيته؛ فلا يكون نهائيا endgultig، وإنما يشارك فى تاريخية الوجود الماهوى(4).

(1) كارل ياسبرز: "نهج الفلسفة"، ص: ١٥٢

(2) Jaspers,K. : "Philosophie", S. 228

(3) " ... Sofen nun das aktivste Leben ouf seine eigene Vollendung geht, geht es ouf seinen eigenen Tod "Philosophie", S 228.

(4) Ibid, P 228 - 229

إن الموت "تحقق" عندما يصبح أداء الوجـــود المـــاهوى لرسالته فى الحياة تحقيقا لوجوده، وهو الأمر الذى يؤدى إلى تقبل الموت فى رضى واطمئنان. والموت "تحقق" حين يقوم الوجـــود الماهوى على التضحية بالذات من أجل غاية بحيث يصبح الموت إيمانا بما تنطوى عليه تلك الغاية التى نموت فى سبيلها من مهابة وجلال[1]. كما أن "الموت تحقق" لأنه على الرغم من كونه أحـــد أفجع حدود الوجود الإنسانى، ومصدر وهلعه؛ إلا أنه يســمو بالروح لأنه يلح عليها أن تعيش وجودها الحقيقى[2].

وأخيرا الموت "تحقق" عندما يصبـــح "المـــوت عميقـــا"؛ والعمق هنا يعنى أن الوجود يصبح غريبا أو أننـــى أتجـــه إلـــى الموت بوصفه أساسا لى، وأننى أحقق ذاتى من خلاله، فالموت – عند ياسبرز – معناه أشمل من الحياة، ويمنح الإنســـان الشعـــور بالأمان والسكينة Geborgenheit [3].

المفارقة الثالثة: موت الحبيب وموتى ص:

ويبدو أن "موت الحبيب" – كما يراه ياســبرز – يضفـــى على مشكلة الموت طابعا مأساويا؛ يبدو المـــوت إنفصـــالا و عا وانكسارا، ومع ذلك فإن التواصل النفسى العميـــق بيـــن الحبيبين ينتصر فى النهاية على هذا الانفصال التجريبى[4].

---

(١) كارل ياسبرز: "المدخل إلى الفلسفة"، ص: ٥ -٦

(٢) عبد المنعم الحفنى: "الموسوعة الفلسفية: كارل ياسبرز"، ص: ٥٣٢.

(٣) Jaspers, K · "Philosophie". 2er S 229

(٤) كارل ياسبرز "المدخل إلى الفلسفة"، ص: ٥-٦

فعندما يزورنا الموت أولا حينما نفقد من نحب، لا نجد لنا حيلة إلا أن نخلص لذكرى من نحب، وأن نكون أوفياء لما أفدنا منه، وبذلك نوقن بأن من نحب لم نفقده تماما، وفي هذا اليقين ينهض الدليل على خلود الروح[1]؛ ذلك أن حضور الحبيب الغائب لا ينهار تماما؛ وأنا بإخلاصي له يستمر في التأثير على مما يجعل من الموت إختبارا مستمرا[2].

أما عن المفارقة في "موتي الخاص" فيقول ياسبرز:

".. يبقى الموقف الحدي الحاسم متمثلا في موتي الخاص بوصفه كذلك، حادثة فردية وليست موضوعية، ولا يمكن خبرتها بصورة عامة؛ فالموت كماض لا أعرفه إلا كموت الآخر[3].

يشير "ياسبرز" في النص السابق إلى "موتنا الخاص"، وهو شئ يجب أن نعانيه بأنفسنا لنعرف كيف يكون، وحين يتهددنا الموت نتساءل: ماذا يكسب الإنسان إذا ظفر بالعالم كله، وخسر نفسه؟ فإذا كنا أسياد مصائرنا، وتمسكنا برسالتنا دون تراخ، فإننا سنواجه الموت في شجاعة ورضى دونما خوف[4] أو وجل.

ويعني ذلك أنه بوسعي أن أريد إدراك ذاتي في هذا العالم دون أن أفقدها في العالم بما فيه من أشياء وموضوعات، وأنه بوسعي أن أريد موتي بوصفه "اختبارا و مفتاحا" للوجود الحقيقي[5]،

---

(1) فؤاد كامل: "فلاسفة وجوديون"، ص: ١١١

(2) Blackham, K.J. : Six Existentialist ", P 52.

(3) Jaspers, K.. "Philosoplie",2er Band, S 222

(4) فؤاد كامل: "فلاسفة وجوديون"، ص: ١١١ - ١١٢

(5) Blackham,R J. "Six Existentialist ". P 53

ذلك أن من يحيا للغايات فى حد ذاتـــها، ومـــن يشعـــر بـــالتواصل الوجودى يعرف أن الأمر الحاسم فى وجوده ووجـــود الآخريـــن لا يمكن أن ينتهى بالموت[1].

المفارقة الرابعة: الموت وعى بالحضور :

ك. ل ياسبرز:

".. إن موت أعز كائن عندى، وحرمانى من حضـــوره الراهن، هذا الألم الذى لا يمكننا تجاوزه، ألم "مـــا لـــن يعود" قد يحول الحياة، شأنه شأن اللحظات السامية إلـــى وعى بالحضور.. فالتعطش للخلود لا يخلو من معنى.. ذلك أن فى كياننا شيئا لا يمكن أن نؤمن بأنه فان.. وأن رسالة الفلسفة هى أن تلقى بعض النور على طبيعة هذا الإنسان[2]... إن الموت الحقيقى[3]... يجعلنى مرتبطـــا بالوجود الماهوى حيث أكون فى "تواصل" مـــن نـــوع آخر[4]".

ويعنى ذلك أن الشعور بأن الموت "حـــاضر" يثـــير فـــى الإنسان أنبل ما فيه، ويسمو به عن الصغار، فالموت يذكرنا دائما بأن حكمتنا وقوتنا محدودتان، ويصرفنا عن الرغبة فى تفسير كل شئ فى العالم، ويجعلنا نكرس أنفسنا لكى نمنح لحياتنا قيمة قبـــل أن تنقضى[5]؛ ذلك أن فقدان الذات أو ضياعها نتيجة لانغمارهـــا

---

(١) Roberts,: "Existentialism ', P 248

(٢) كارل ياسبرز: "نهج الفلسفة"، ص: ١٤٦

(٣) dér eigene Tod.

(٤) J ,K. "Philosophie", 2 er Band., S. 221.

(٥) فؤاد كامل: "فلاسفة وجوديون"، ص. ١١١

فى البدائل الموضوعية (الحزب أو الدولة مثلا)، أوعن طريق التقهقر إلى الوجود هناك (الوجود التجريبى) يجعل الإنسان مائتا دون أن يكون قد حقق معنى الحياة[1].

(٣) الألم مو ˙ حديا: Leiden - Suffe ˙ g

عندما لا يكون الألم مو ˙ حديا، أدرك أن المعاناة تصبح بلا نهاية من ناحية الكم، ومع ذلك تكون خاصة بالآنية الجزئية وليست ضرورة للآنية ككل[2].

أما الألم بوصفه مو حديا من وجهة نظر ياسبرز فهو يعمل على إيقاظ Erweckung الوجود الماهوى؛ ˙ تتكشف الذات الحقيقية التى تحاصر الألم أو تؤجله أو تكافح ضده، ولكنها تكون غريبة عنه بقدر ما تنتمى إليه[3]؛ فما هى المفارقة فى "الألم" بوصفه موقفا حديا؟

المفار ˙ ˙ "الألم" ˙ حديا:

يمكننا مما سبق أن نستنتج معانى المفارقة فى الألم بوصفه مو ˙ حديا، كما يلى:

(١) Blackham, R.J. "Six Existentialist.. ", P. 53.

(٢) Jaspers, K "Philosophie", 2 er Band, S. 230.

(٣) Ibid, P 231

المفارقة الأولى: التوتر بين راحة الصبر السلبي والشعور بالسخط أو الحنق

يقول ياسبرز:

" ... (في الألم) لا أجني راحة الانسجام الناجمة عن الصبر السلبي، ولا أسقط في الشعور بالحنق أو السخط.. سواء كان موقفي من الألم إيجابيا أم تسليما سلبيا، فإن الوجود الماهوي يتأرجح في الموقف الحدي من أجل معرفة الذات؛ فالألم هو ... ظهور الآنية في الوجود الماهوي(١)".

يتضح من ذلك أن الألم إذا كان موقفا حديا، فهو يحمل معنى "التوتر" أو "التأرجح" المستمر بين الشعور السلبي بالصبر أو الرفض الإيجابي للألم، وهكذا بلا توقف سعيا وراء الذات الحقيقية، وفي هذه الحالة ترتبط القيمة بالحالات التي ينتفي فيها معنى القيمة؛ فغير المرغوب فيه يجب أن نقبله، مما يعني استحالة الوصول إلى حال من السكينة أو الراحة(٢).

المفارقة الثانية: تحمل الأنا معاناة الآخر :

يقول ياسبرز:

" ... عندما أرى الآخر وهو يعاني ... أكون كما لو كنت أنوب عنه في معاناته، وكما لو كان الوجود الماهوي يتطلب مني أن تكون المعاناة في العالم هي

---

(١) Ibid, P. 231 - 232.
"Leid ist....Daseinserscheinung der Existenz".

(٢) Latzel, E.: "The Concept of Ultimate ...," P. 199.

معاناته الخاصة التي عليه أن يتحملها[1].

ويعني ذلك أنه لا يمكنني أن أفصل ذاتي في مستوى الوجود الماهوي عن معاناة الآخر؛ فالسعادة الخالصة هي نوع من النوم العميق لا ندرك فيه الوجود الحقيقي للذات[2].

المفارقة الثالثة: التوتر بين الشعور بالسعادة والشعور بالإخفاق
Scheitern - Foundering

يقول ياسبرز:

" ... *حقيقة السعادة تقوم على أساس من الإخفاق*[3]..."

فالناس يرومون السعادة؛ إلا أن السعادة الخالصة ضرب من المحال، كما أن تحقيق السعادة قد يفضي إلى فراغ، وبينما قد يقضي الألم على وجودي التجريبي، فإن السعادة الخالصة قد تهدد وجودي الحقيقي، مما يعني أن إدراكي لحقيقة وجودي يستلزم أخذ الحياة على سجيتها شقاء وسعادة[4].

ونحن في غمرة السعادة ننعم بقوتنا، ونكون لنا ثقة ليست وليدة تفكير، ولا نعرف شيئا آخر إلا حاضرنا، وفي الألم يدركنا اليأس، وحين نجتاز اليأس ونتخطاه ننسى من جديد أنفسنا، وننساق إلى [illegible]ة، والإنسان [illegible] في ذلك كله عن الشعور

(١) Ibid, S. 233

(٢) Blackham, R.J. "Six E[illegible]tialist ...," P. 53.

(٣) Jaspers,K. "Philosophie," 2 er Band, S. 232.

(٤) كارل ياسبرز: "المدخل إلى الفلسفة"، ص: ٥

بالأمان، فإذا ما منحته الطبيعة قدرا من الأمن، فليس في هــذا إلا واقعة واحدة عزلاء في خضم شامل من الافتقار إلى الأمان(١).

الإخفاق - إذن - موجود في كل شيء؛ فكل ما هو عظيــم يزول، ويموت بأكمله دون إفلات، وسرعان ما يبتلع النسيان كل ما أراد الإنسان تخليده. الإخفاق هو نون الشامل؛ ســواء فــي العالم العقلي حيث يصطدم الفكر الباحث عن المطلق حتما بما هو نسبي، أم في عالم التكنولوجيا الذي قد لا يفيــد إلا فــي تحسـين الوسائل الخاصة بإبادة الجنس البشري برمته. والإخفاق من ناحية أخرى - يتدخل في "إيضاح الوجود" . ينبغي على الاعتراف بأنني على الرغم من رغبتي في أن أكون وجودا ماهويا، فإنني لا أكونه قط بصورة كاملة فريدة.

والإخفاق من العمق . . يصبح "إثما"؛ فإستحالة اكتفائي بذاتي تنشأ عن حريتي نفسها؛ فأنا "مذنب" يقينا من حيــث انني لا أستطيع أن أكون ما أريد تماما(٢).

وعلى الرغم من أن الإخفاق شامل، فله معنى فــي الوقــت نفسه: فالوجود يتكشف في هذا الإخفاق نفسه، . يصبح المضيق الذي يفضي إلى "العلو" و"الأبدية"، وإرادتي تجعل من الإخفاق نفسه شرطا لحقيقتها.

ومن ناحية أخرى فإنني في الإخفاق يجــب أن أرفــض الإخفاق في نفس اللحظة التي أخاطر به فيها، ويتــم ذلــك عــن

(١) المرجع نفسه، ص: ٦

(٢) ريجيس جوليفييه: "المذاهب الوجودية" .، ص: ٢٧٢

طريق حب المصير or fati ، ويعنى ذلك أن الشعور بالإخفاق ينبغى ألا يؤدى إلى السلبية التى هى إحدى صور العدم؛ فيجب أن أعتقد دوما أن ثمة شيئا ما يمكن عمله؛ فأنا أشعر فى عالم المكان، وفى التاريخ، وفى علاقاتى بالآخرين، وفى الألم الذى يحملونه إلى، وفى الصداقة، وفى القانون، وفى التكنولوجيا.. بألوان من القهر والمقاومة أدرك فيها ذاتى الحقيقية وأحققها فى آن واحد؛ إنه يتعين على أن أريد شيئا باقيا راسخا لكى أشعر بالإخفاق مل، وهذا هو شرط وصولى إلى الوجود(١).

يتبين لنا مما سبق أن الإخفاق فى حد ذاته عند ياسبرز ينطوى على "المفارقة" بالمعانى التالية:

(١) الراحة لا على الرغم من الإخفاق، بل عن طريق الإخفاق:

فالتسليم الإيجابى هو الطريق إلى الراحة، حيث أسلم بإخفاق كل شئ، وبالمخاطرة الكلية. وهذه الراحة توجد فى لحظة الوجود، وهى سريعة الزوال ولكن حين تعطى لى، فإن شيئا لا يمكن أن يكون عوضا عنها(٢).

(٢) الإخفاق طريقا إلى المتعالى:

على الرغم من أن الوجود الإنسانى مآله الإخفاق، فهو مقدور عليه أن يحاول، وهو بين المحاولة وعبث المحاولة، وفى حضور الموت والإخفاق، يشعر فى أعماقه شعورا بأنه ليس وحده، وأن الزمان المتناهى تؤسسه حقيقة متعالية هى القوة

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١٧٢ ـ ١٧٠

(٢) المرجع نفسه، ص: ٢٧٦

الموجدة للإنسان[1]، فالإخفاق من حيث إنه ينشأ فى العالم يدلنا على ما هو موجود فيما وراء العالم[2].

المفارقة الثالثة: حب المصير إخفاقا:

يرى ياسبرز أن "حب المصير" نوع من الإيمان الذى يبلغ بنا إلى "المتعالى" فى وثبة واحدة رائعة، وهناك يتبدى الإخفاق على أنه نوع من "الاختبار" الذى يضعه الله فى طريقى كيما أحاول اجتيازه؛ ولا يعنى ذلك البحث المتعمد عن الإخفاق لكى يتم الإيمان؛ فالإخفاق الحقيقى هو الذى يصادفنا حيثما كنا نتوقع النجاح، ولا معنى له إلا بالمخاطره الصادقة؛ أما توقع الإخفاق فهو نوع من القدرية fatalism ينكره ياسبرز.

وجدير بالذكر أن الإذعان للمصير ليس إذعانا سلبيا صرفا، ولكنه إذعان إيجابى، وفاعل، ر عـر، يصل بى إلى المتعالى كما سبق بيانه[3].

---

(1) عبد المنعم الحفنى: "الموسوعة الفلسفية"، كارل ياسبرز، ٥٣٣.

(2) كارل ياسبرز "المدخل إلى الفلسفة"، ص: ٦٤.

(3) فؤاد كامل. "فلاسفة وجوديون"، ص: ١١٥ - ١١٦

الفصل الرا

المفارة في الموا ا

(٣)

" الصراع والشعور . إثم "

أولا: الصراع مو ' حديا: Kampf - Struggle

تمهيد:

يقول ياسبرز:

"... الموت والألم موقفان حديان لا أساهم في وجودهما أما الصراع والإثم فهما على النقيض من ذلك أشارك فيهما .. ولا يمكن أن يكونا موقفين حديين دون تفاعلي معهما ... الموت والألم أدركهما وجوديا في الموقف الحدية، أما الصراع والإثم فيتعين على أن أشارك في خلقهما بصورة يتعذر تجنبها"(١).

يميز ياسبرز في النص السابق بين الموت والألم من ناحية، والصراع والإثم من ناحية أخرى؛ ففي الموت والألم لم أشارك في إيجادهما، فأنا أستقبلهما من الخارج ثم أقوم برد الفعل، على العكس من الصراع والإثم حيث يتضح دوري الفعال في كليهما.

ونحن لو تعمقنا الوجود الإنساني لبدا لنا في معركة كبرى من أجل قضايا نبيلة يخوض الإنسان ميادينها مخلصا للفكر، معتزا بالكرامة، فيكتسب نشاطه طابعا سرمديا(٢). فإذا كان الصراع والإثم من الموا الحدية التي يتعذر 'ات الحقيقية تجنبها فما هي طبيعة رقة في الصراع والإثم بوصفهما موقفين حديين؟ ذلك هو السؤال الأساسي الذي نحاول الإجابة عليه في هذا الفصل.

---

(١) Jaspers, K hie, 2 er Band, S 233

(٢) كارل ياسبرز "المدخل إلى الفلسفة"، ص. ٧

(أ) ضرورة الصراع:

يقول ياسبرز:

"... كل موجود حي يخوض معركة من المعارك من أجل وجوده التجريبي (الآنية) [1]، فيقوم بدور فعـــال من أجل التطور لكي يصبح أكثر مما هو عليه[2] ... معركة الوجود تعبر عن تبديات... تكمن في طبيعتنـــا الخاصة جدا، ورغبتنا في أن نكون على الطريق"[3].

إن الإنسان عند "ياسبرز" يعجز عن أن يكون خيرا بحتـــا أو حبا خالصا، ومن هنا تأتي ضرورة الصـــراع الـــذي يجعـــل وجوده يجيش بالحركة، وتبرز بفضله أجل المواقـــف[4]، ونحـــن نتعرض للصراع مع الآخرين في كل لحظـــة، حيـــث تصطـــدم الإرادات، وتتنازع الحريات لاختلاف وجهات النظر فيما بيننـــا، والحب وحده - كما سيأتي بيانه تفصيلا - هو الذي يوفـــق بيـــن وجهات النظر المتعارضة[5]. فـــإذا أردنـــا أن نحيـــا، فلابـــد أن نتعرض للصراع، وإذا أردنا ألا نحيا أي ضرب مـــن ضـــروب الصراع، فلابد من أن نتخلى عن الحيـــاة[6]. وبعبـــارة أخـــرى، فالصراع كامن في نسيج الحضارة الإنسانية، ولا مفر من تجنبـــه إذا أردنا الإسهام في تلك الحضارة.

---

(١) Alles Lebendige führt ... n Kampf Dasein".

(٢) Jaspers, K.: "Philosphie", 2 er B S. 233.

(٣) Jaspers, K.: "R n and Existenz", P. 130.

(٤) كارل ياسبرز: "المدخل إلى الفلسفة"، ص: ٨.

(٥) فؤاد كامل: "فلسفة وجودية"، ص: ١١٢.

(٦) Latzel, E: "The Concept of Ultimate", P. 198.

وللصراع طريقتان: الصراع المصحوب بالقوة التى تحدد وتقمع، وفى حالة الهزيمة أخسر وجودى التجريبى، وصراع آخر مصحوب بالحب دونما قهر، مكللاً بإرادة الانفتاح على الآخر فالفوز بالوجود الماهوى[١]؛ ومع ذلك فالصراع ضرورى بصفة مستمرة، وهو بما هو كذلك يمثل حقيقة وقيمة الوجود التجريبى للإنسان[٢] (وجود الآنية)؛ ذلك أن من لا يستطيع أن يسود نفسه لا يمكن أن يسود الآخرين، فالحياة تستلزم إستخدام القوة، والمعاناة من تلك القوة، وفى ذلك الموقف الحدى لا يوجد حل موضوعى دائم، وإنما حل فردى تاريخى، يخص الوجود الماهوى للإنسان[٣].

(ب) الصراع كشفاً للوجود الماهوى:

يقول ياسبرز:

" ... الصراع ... يتحقق من خلاله الوجود الماهوى، وفى هذه الحالة، يكون أكثر من مجرد واقعة تجريبية مادية مشروطة ... ويصبح منبعاً لانفتاح الوجود الحقيقى للذات[٤]... الصراع لا يتم بين الموجودات فحسب، وإنما يحياه الفرد أيضا، فالوجود الماهوى فى عملية صيرورة الذات" Selbstwerden يدخل فى صراع مع نفسه ... ولا يوجد حكم نهائى ممكن على

---

(١) J rs, K.; "Philosphie". 2 er B. S. 235.

(٢) "Kampf ist ssig notwendig ist als solcher W. und Wert menschi D " (CP. Jaspers: philosophie, II, S. 237).

(٣) Ibid, S. 241.

(٤) enbarung ei tl Selbsts

الصراع، سواء كان إيجابياً أم سلبياً، وإنما... ما هـو حاسم ينطلق من الوجود الماهوى فى تاريخيته[1]".

يتضح مما سبق أن الصراع أياً كانت صورته يكشف عن الوجود الماهوى، وخصوصاً فى حالات الخطر والإخفاق[2]، وأنه لا يوجد قرار مطلق بصورة أساسية يمكن أن يعفينى من الإختيار · العنف والاستسلام فى كل موقف واقعى، على الرغم من أن كليهما لا يحقق العدالة الشاملة أو السلام النهائى؛ ففى الكفاح الذى يخلو من العنف مع الآخرين، والذى يكون مـن أجـل الوجـود الماهوى الحقيقى تتكشـف الحـدود[3]، وتتفتـح أمـامى جميـع الممكنات.

ثانيا: التواصل الوجودى:

E ˙ tierende Kommunikation - Existential Comm ˙cation

تمهيد:

يبدو أن حدس ياسبرز المبكر عن "المواقف الحدية" فـى كتابه "علم نفس تصورات العالم" قد سيطر عليه مفهوم أساسى فى فلسفته الناضجة ألا وهو "التواصل الوجودى"، بحيث يمكن القول بأنه تحول من خلال هذا المفهوم المحورى من عالم نفـس إلـى فيلسوف على وعى تام بمهمته الحقيقية، كما يمكن القـول بـأن "المواقف الحدية" كانت بمثابة "تمهيد" لفكرتـه عـن "التواصـل

(١) Ibid, S. 234 - 242.

(٢) Latzel, E.: "The Concept of Ultimate ", p. 199.

(٣) Blackham, R. J.: "Six Existentialist ... ", P. 53.

الوجودى[١] التى تعبر عن الافتراض المسبق والأساسى فى فلسفة ياسبرز.

إن لمصطلح التواصل[٢] مضمونا خاصا عند ياسبرز، حيث تجاوز العوائق التى تنشأ عن الاختلافات الثقافية وغيرها لكى . موقف الذات ككل. فالمشاركة بين شخص وآخر ممكنة تتجاوز "الإتصال" المألوف الذى يتناول أدوار الناس ووظائفهم؛ بل على العكس من ذلك، ففى العزلة التى لا يمكن القضاء عليها يمكن لإثنين من البشر أن يعثرا على الحقيقة، وهو ما لا يمكن تحقيقه بالطبع فى ظل الصراع المعتاد.

وغنى عن البيان أن الإتصال المألوف فى العالم التجريبى هو حجر الأساس للتواصل الوجودى، كما أن الآنية ينبنى عليها الوجود الماهوى[٣]؛ فالتواصل يجعل العلاقات أكثر إنسانية، وإلا يكون الآخر مجرد موضوع من موضوعات العالم أو مجرد وعى عقلى مماثل للآخرين[٤].

ويرى "ياسبرز" أن هشة" "والشك" ومعرفة المواقف الحدية مصادر أساسية للفلسفة، ومع ذلك يبقى المصدر النهائى للفلسفة متمثلا فى إرادة التواصل الحقيقى[٥] التى تشتمل على المصادر

(١) l, E.: "The Concept of Ul ....", p. 186.

(٢) آثرنا ترجمة " "بالاتصال" إذا كان المقصود بها معناها العام الخاص بالوجود التجريبى، "والتواصل" إذا كان المقصود هو الوجود الماهوى.

(٣) Roperts, D.E. "Existentialism and Religious Belief", P 240 - 242

(٤) Blackham, .: "Six Existentialist ", p. 57

(٥) The Will to authentic C unication

الثلاثة السابقة. إذن "التواصل" هو غاية الفلسفة، ومجرد الأساس لسائر الغايات الأخرى: الوعى بالوجود، إيضاح الوجود من خلال الحب، وتحقيق السلام(١).

) ضرورة التواصل:

يقول ياسبرز:

"... التواصل بين عقل وعقل آخر، وبين وجود ووجود آخر، ذلك كله وسيلة للوصول إلى معان وقيم لا شخصية ... حينئذ يصبح الدفاع والهجوم وسائل يقترب من خلالها البشر بعضهم من البعض الآخر ... إن يقين الوجود الحقيقى يكمن فقط فى "التواصل" بين أناس يعيشون فى تواصل حر ... فى التواصل وحده تتم كل الحقائق الأخرى... فأكون ذاتى، لأننى لست مجرد موجود حى، وإنما أحقق الحياة ..." (٢).

يشير ياسبرز بذلك إلى أن كل ما لا يتحقق فى التواصل لا وجود له؛ فالحقيقة – كما سبق بيانه – تبدأ مع شخصين، كما أنه يلزم لى أن أحيا مع الأمل فى أن وجودى سيعطى لى مرة أخرى، بعد أن أكون قد تخليت عن ذاتى(٣)؛ أى أن وجود الذات ليس ممكنا بدون التواصل؛ كما أن الحرية · رغة من المعنى ليست حقيقية بدون توضيح ذاتها فى الإختيار، فحريتى تضع نصب أعينها حرية كل إنسان آخر، والمرء يصبح ذاته بانفتاحه

---

(١) Jaspers, K : "Reason and Existenz", P. 26 - 27.

(٢) Ibid, p 25 - 26

(٣) كارل ياسبرز: "المدخل إلى ا...فة"، ص: ٢١٧

على الأخر، وهذا التواصل ليس اقتساما لما هو مشترك، وإنما إصرار على التفرد الحقيقى للذات الإنسانية، بحيث يصبح التواصل أثمن المنجزات التى يمكن أن يحققها الإنسان(١).

ويعنى ذلك أن "التواصل" يعبر عن حالة عامة شاملة لوجود الإنسان؛ إنه ماهيته المعبرة عن وجوده؛ بل إن "الشامل" الذى هو نحن هو فى كل ضروبه إتصال أو تواصل (فى حالة الوجود الماهوى)؛ أى أن الحقيقة لا يمكن فصلها عن الإتصال؛ إنها تظهر فقط فى الزمان - كواقع - من خلال الاتصال، علما بأن هذه الحقيقة مؤداها أننى لا أوجد واقعيا من أجل ذاتى فحسب، وأننى لا أستطيع أن أصبح نفسى بدون وجودى مع الآخرين(٢).

(ب) التواصل كشفا للوجود الماهوى:

يقول ياسبرز:

" ... التواصل فى الوجود الفردى يتحقق من خلال... عالمية الضمير بما هو كذلك، ومن خلال إثبات الذات فى الوجود التجريبى ... وعلى النقيض من التواصل نجد الوعى بما هو كذلك ... الذى يمكن استبداله بلامبالاة، فالتواصل الوجودى يقع بين أفراد لا يمكن استبدالهم ... وعلى النقيض من صراع الوجود من أجل التفوق والإبادة نجد الصراع هنا من أجل الوجود المفرد يخلو من إرادة القوة بالمعنى السابق، وفيه يتقدم الفرد مع تقدم الأخر، وكل إنهيار للآخر يكون

---

(١) Blackham, R J "Six Existentialist ", p 56 68

(٢) Jaspers K "Reason & Existenz" P 77 80

ـــث بالنسبة للفرد [illegible] أن تحوى ذاتك، وأن تكــون حقيقيا ليس معنـــاه إلا أن تكــون فـــى تواصـــل لا مشروط. لذا فإن كل صورة من صـــــور الوجـــود الفردى الذى يكشف عن ذاته فى التواصل هو كشف لا يمكن إستبداله (لأنه تاريخى)، ولا يمكن تكــــراره من حيث الماهية، وهو أيضا إرتباط لا مشروط بيـــن الإنسان والآخر من الناحية التاريخية"(٢).

يتضح مما سبق أن التواصل الوجودى هو بمثابة كشـــف لوجود من يقوم بالمشاركة؛ ففى المشاركة يحصل الفـــرد علـــى استقلاله ووحدته(٣) فى الوقت نفسه، وفى هـــذا التواصـــل يبـــدو الإنسان وجودا ماهويا أكثر عمقا فـــى عمليـــة انكشـــاف الـــذات الحقيقية(٤).

الصراع العاشق أو المفارقة فى الصراع والتواصل الوجودى:
Der Liebende mpf - Lo ˙ g S e

(١) Ibid., p. 91.

(٢) Ibid, p. 92

(٣) يختلف هنا ياسبرز عن كيركجور؛ فكيركجور يحاول أن يستمر فى صمته وعزلته مؤمنا بأن الصلة الوحيدة التى يرتبط بها الفرد هى صلته بالله، وأن الوحدة أمام الله هى الوجود الحقيقى؛ أما ياسبرز فيؤمن بضرورة خـــروج الذات من وحدتها، لأنها فى تلك الوحدة لا تستطيع أن تحقق نفسها تحقيقـــا كاملا، فلابد من التواصل مع الأخرين كى تصبح الذات نفسها.

(قارن: فؤاد كامل: فلاسفة وجوديون، ص: ١٠٦ - ١٠٧)

(٤) Roberts. D E Existentialism " p 241

"التواصل الوجودي" في فلسفة ياسبرز هو أعمق أجـــزاء هده الفلسفة، وأكثرها أصالة وجدة؛ في هذا التواصل تأخذ الــذات وتعطي، وهي في [illegible]ء مع الغير لا تقدم ذاتا قد تكونـــت فعــلا؛ وإنما تصبح ذاتا حقيقية حينما تشــاطر غيرهــا الحيــاة، وهــذه المشاطرة تتم على أساس أعمق من الاتصال اليومـــي المبتــذل؛ فهي عطاء وأخذ في صدق تام، وصراحة مطلقة.

إن "سارتر" قد جعل من الصلة بين الذات والغير صراعا مستمرا، "وهيجل" جعله صراعا حتى الموت؛ أما "ياسبرز" فقـــد جعل من هذه الصلة "صراعا عاشقا"[1] فـــي صـــورة "مفارقـــة" نحاول الكشف عن طبيعتها فيما يلي:

المفارقة الأولى: الصراع حبا:

يقول ياسبرز:

"... بدون الصراع يصبح الوجود الماهوي خاويا في علاقة الآنية بالأخرى ... فلم أعد محبا، ولا اصارع في هذا الحب من أجل الوجود الماهوي المنفتح[2] ... إن الحب يكون ممكنا دائما عن طريق الشخص الذي تنبه فيه الوجود الماهوي، حيث ... يبقى دائما أولئك الذين أشعر بوجودي في صحبتـــهم، أو يمكننـــي أن أحقق صميم معنى التواصل والوجود الحقيقي"[3].

وتعني النصوص السابقة أن "الصراع" عند ياسبرز ليس

---

(١) فؤاد كامل، "فلاسفة وجوديون" ص ١٠٧.

(٢) Jaspers, K "Philosophie", 2 er B. P. 245 - 246

(٣) Blackham, H.J "Six Existentialist ", p 57 - 58

إلا حرية الذات فى سعيها "للتواصل" مع الذوات الأخرى من خلال "الصراع العاشق" أو للصراع حبا؛ فالذات لا تكون حقيقية إلا من خلال انفتاحها على غيرها من الذوات، فضلا عن أن التواصل الوجودى الذى ينشده ياسبرز ليس الفة، ولا علاجا نفسيا، ولا اندماجا، ولا احتراما؛ إنه بالأحرى يتجاوز ذلك جميعا، ولا يمكن وصفه لأنه ليس حقيقة موضوعية؛ بل هو صميم الحياة ونسيج الوجود(١). وفى الصراع حبا تقع "الذات" بين نقيضين لا تكون أحدهما تماما، مما يمهد لانكشاف تلك الذات، بحيث تصبح موجودا جديدا أكثر عمقا، ولا يكون هذا الانفتاح ممكنا إلا فى الحب ومن خلاله(٢).

وجدير بالذكر أن الإنفتاح فى إرادة التواصل عند ياسبرز مزدوج الدلالة؛ فهو من ناحية إنفتاح القدرة على معرفة ما لم تتم معرفته بعد، لأن ما لم يمكن التواصل معه يبدو كما لو لم يكن موجودا على الإطلاق، وذلك لأن الانفتاح يحاول أن يجلب كل إمكانية فى التواصل، وبذلك يحقق الوجود بالنسبة لنا. وهو من ناحية أخرى إنفتاح مستعد لمواجهة جوهر كل موجود يتواصل معى حقا بوصفه موجودا آخر يتميز عنى، ومع ذلك فيمكننى أن أصبح معه ذاتى بلا حدود، علما بأن هذا "البحث العاشق" عن الآخر لا نهاية له عند ياسبرز(٣).

(١) عبد المنعم المغنى: "الموسوعة الفلسفية"، كارل ياسبرز، ص: ٥٣٣.

(٢) Roperts, D., E.. "Existential' ....", p. 241.

(٣) Jaspers, K "Reason ", p. - 99

المفارقة الثانية: "الهوية - الاختلاف في الصراع العاشق":

التواصل عند ياسبرز لا يتم إلا بين موجودين خلق كل منهما للآخر(١)، وفي هذا التواصل تتم عملية خلق متبادلة؛ فيساعد كل منهما الآخر في أن يكون نفسه مما يقتضي الصراع لمصلحة الآخر، وحبا في أن يكون هذا الآخر متحققا متكاملا، أي أن يكون نفسه، وأن يتمتع بحرية كاملة في خلق نفسه. إن هذا الحب لينطوي على معنى الصراع، ويقتضي من المحبين ألا يتخلى أحدهما عن المثل الأعلى الذي يجمع بينهما في محاولة واحدة هي محاولة الإندماج في العلو. وفي هذا الصراع ... ألا أفرض نفسي مطلقا على الآخر، وإذا أخفقت، يجب ألا أيأس؛ بل أن أكون مخلصا لمعنى التواصل، فأحاول من جديد(٢).

إذن الصراع عند ياسبرز صراع الموجودات التي تعرف أنها في هوية واحدة، ولكن ينبغي عليها أن تؤكد على اختلافها، وأن تتساءل، وتتحدى ذاتها وكل ذات أخرى. إن تفرد الذات خاصية حيوية لهذه الذات وحدها؛ أما "الصراع العاشق" في التواصل فهو ذلك الصراع الذي يتعذر تجنبه في الوحدة الضرورية التي تفرضها الحقيقة، وذلك لأن الموجودات ترتبط بالعقل، وهي في "التواصل" تصارع لكي تصبح متحدة الهوية عن طريق الإيمان الفلسفي(٣).

---

(١) Zueinandersein.

(٢) فؤاد كامل: "فلاسفة وجوديون"، ص: ١٠٧.

(٣) Blackham, R.J "Six Existentualist. ", p 57

المفارقة الثالثة: "إمتلاك" التواصل "" ا" له:

يقول ياسبرز: *"الحب ليس شيئا أمتلكه يمكنني حسابه"*(1)

فالحياة عند ياسبرز هي بالضرورة "مخاطرة"، وهذه المخاطرة هي التي تتيح لي أن أحيا في إزدواجية الأمان والقلق في آن واحد(2).

ويفسر لنا ياسبرز ذلك بأن إرادة التواصل اللامحدودة لا تعني ببساطة أن تستسلم الذات للآخر؛ وإنما بالأحرى أن "تعرف" ذلك الآخر، وتستمع إليه، وتعتمد عليه؛ ومع هذا "القرب" فإن الذات تعاني "بعدا" عن طريق الموجودات التي تفتقر إلى القدرة على التواصل، وعن طريق الوجود التجريبي والوجود الفردي للآخرين الذين لا يفكر . تفكر الذات؛ إلا أن ما يحققونه من "إتصال" – وليس تواصلا – مع وجودي التجريبي يجعلني في الوقت نفسه أكثر قربا من نفسي(3).

إن مفارقة عدم تحقق التواصل، وصعوبة تحمل "" انه تسهم في الكشف عن أعماق العلو(4). وتعني هذه المفارقة أن الذات توقن بعدم إمكانية التواصل مل على الرغم من كونها تحيا بالإيمان بهذا التواصل؛ فهذا التواصل نؤمن به ولا نعرفه؛ إنه المتعالي أو المطلق بالمصطلح الفلسفي؛ أي أن الاعتقاد في أننا " التواصل هو في الوقت نفسه "" " له.

---

(1) Jaspers, K.: "Philosphie", 2 er B. S. 244.
"Liebe ist nicht als itz, mit dem ich K ".

(2) Jaspers, K.: "R & Exi ", P. 99.

(3) Ibid, p. 99.

(4) Ibid, p. 104

ثالثا: الشعور بالإثم موقفا حديا: Schuld - culpability

تمهيد:

إذا كان "الوجود" عند "ياسبرز" هو دوما "وجود في موقف" كما سبق أن أوضحنا، فإن الموقف هو مواجهة "الحد" الذي يقف في وجه نشاطي الحر؛ وبعض المواقف التي يوجد فيها الإنسان مفروض عليه، والبعض الآخر يختاره إختيارا، والإنسان يواجه كل المواقف بتطوير إمكانياته فيصبح ذاته. فإذا ما تردى وترك نفسه للسقوط (أي الإنشغال بالعالم التجريبي)، يستغرقه الموقف ويسيطر عليه بحيث يفقد ذاته، ويزيف وجوده. أما إذا اختار المواقف وسيطر عليها، فهو يصنع وجوده الحقيقي.

إن الحرية عند "ياسبرز" هي القدرة على الإختيار، وهي وجود الإنسان، وبقدر ما تكون حريتي يكون وجودي؛ ذلك الوجود الذي يعني أنني أعي أنني "حر"، وأنني في الوقت نفسه "مقيد" بما قد اخترته، ومحدود بزمانيتي، لكني حر داخل هذا الإطار، ويتجلى الوجود وينكشف عند استخدامي حريتي وتحملي عبء قراراتي السابقة(١). ويبدو أن اختياري الأول يطبع كل وجودي اللاحق كأنه الخطيئة الأولى Original Sin، وأنا مسئول عنه. إن كل اختيار ضرب من المخاطرة، وأنا دائما أقع فريسة المفاضلة بين اختيارين: إما أختار طريق السلامة وأضحي بكمالي، وإما أختار تحقيق ذاتي فأحيا وجودي الممكن(٢).

---

(١) عبد المنعم الحفني. الموسوعة الفلسفية، كارل ياسبرز، ص: ٥٣٣.

(٢) المرجع نفسه

وهكذا يتضح لنا ان الحرية وما يترتب عليها من اختيار ومسئولية ترتبط إرتباطا وثيقا بالشعور بالإثم عند ياسبرز؛ بل يمكن القول بأنه لا يمكنني أن أكون حرا بوصفي وجودا ماهويا ما لم أشعر ذلك الشعور العميق بالإثم في الوقت نفسه!

أ – ضرورة الشعور بالإثم

يقول ياسبرز:

" ... الإثم الذى يتعذر تجنبه يعد موقفا حديا؛ فالإنسان قد يختار أن يقوم بالفعل أو ألا يقوم به، وفي كلتا الحالتين يكون شاعرا بالإثم(١).... إن لكل فعل نتائجه المترتبة عليه في العالم.. وأنا أشعر بالخوف مما يترتب على فعلي من نتائج، وأفكر في تجنب الشعور بالإثم الناجم عن ذلك، بحيث لم أكن لأفعل شيئا منه.. ولكن عدم الفعل هو في حد ذاته فعل.. وأنا في موقفي هذا أتحمل مسئولية ما يحدث" (٢).

يشير النص السابق إلى أن الشعور بالإثم لا مفر منه؛ لأننا في اختيارنا للإمكانيات نطرح إمكانيات أخرى، مما يولد في نفوسنا شعورا بالندم والإثم(٣).

إن لكل فعل في هذا العالم نتائج تترتب عليه، وسواء قمت بالفعل أم رفضت القيام به، فسوف تكون هناك نتائج، وفي كلتا

(١) Jaspers, K. "Philosophical F ", P. 210

(٢) Jaspers, K.: "Philosophie", 2 er Band, S. 240 - 247

(٣) فؤاد كامل: "فلاسفة وجوديون"، ص: ١١٢.

الحالتين أتحمل إثما لا مفر منه(١).

ويبدو أن "الإثم" لا مفـــر منـــه لأنـــه يرتبـــط بالتنـــاهى Finitude، وهذا التناهى يرغمنا على أن نشارك في الصراعـــات الإقتصادية والسياسية ... إلخ. كما يبدو أن كل اختيـــار أخلاقـــى يتطلب من الإنسان أن يحقق أحد الممكنين، وفى هذا النبذ لأحـــد الممكنين يكمن ذلك الشعور العميق بالإثم(٢).

تعقيب: المقار " في الشعور بالإثم مو " حديا (الحرية شعورا بالإثم):

يقول ياسبرز:

" ... نظرا لأنى حر، فإنى آخذ على عاتقى ما صنعته دون أن أستطيع أن أكتشف أبدا عند أيه لحظة تبـــدأ مسئوليتى. وأنا بحسب كل ما أكونـــه لا أســـتطيع أن أتجنب تحمل ما لم يكن فى إمكانى تجنبه، وبالتالى لا أستطيع تجنب أصل وجودى الفردى والعينى نفســـه؛ الذى هو أساس ما أردته، وما يجب أن أريده. كما لا أستطيع تجنب أساس كل ما كان يجب على أن أفعلـــه دون أن أكون قادرا على أن أفعل شيئا خـــلاف مـــا فعلت فى الموقف الذى كنت فيه؛ فأكون قد اخـــترت نفسى على النحو الذى أنا عليه قبل الزمان. وإذا كنت أستطيع أن أعرف بداية مسئوليتى "وخطأى"، فمعنـــى ذلك أنها تصبح فى هذه الحالة شيئا محـــدودا يمكـــن

---

(١) Latzel. E. " The Concept of Ultimate " P 198.

(٢) Roberts. E D "Existentialism " P 246

هناك خطأ لا سبيل إلى تجنبه، وحريتي تصطدم بضرورة الخطأ هذه التي يبدو كأن الحرية تقضي عليه، ولكنه في الواقع يحيط بها إلى درجة أنني لا أستطيع محاولة الإفلات من هذا الخطأ دون أن أقترف هذا الخطأ الآخر الذي هو إنكار حريتي نفسها. وهكذا، كيفما كنت، فأنا مسئول عن نفسي، وفي الفعل الحر وحده أكتشف ما أنا عليه... وأنا لا يمكنني أن ألتقي بالعلو إلا في صميم حريتي نفسها، وحين أكون حراً، أجرب في حريتي وبواسطتها وحدها العلو الذي يؤسسها."[1].

يمكننا أن نستنتج من النص الهام السابق أن "الحرية" عند ياسبرز تقتضي الشعور بالإثم، وهو الموقف الحدي الرابع والأخير الذي يسهم بدوره في إيضاح الوجود الحقيقي والكشف عنه. كما يمكننا أن نستنتج "عدة مفارقات" تجمع بين طرفي الحرية والشعور بالإثم مو حديا فيما يلي:

رقة الأولى: الحرية الوجودية "إستقلال" يقوم على "المشاطرة" مع الآخر.

ويعني ذلك أن الحرية تتضمن معنى "الإستقلال" وما يقتضيه هذا الإستقلال هو الإستقلال الباطني للشعور؛ وعلى الرغم من ذلك فإن الحرية تكون "محدودة" بالنسبة إلى الخارج بحكم أنها لم تخلق نفسها باعتبارها آنية، ومن ثم ينبغي عليها أن

(١) ريجيس جوليفيه: "المذاهب الوجودية..."، ص: ٢٥٤ - ٢٥٥.

تخضع لمصير كل آنية؛ ألا هو الموت.

ومن ناحية أخرى فإن الحرية تستند إلى "الآخر" إستنادا لا يحدها إطلاقا فى ممارسة نشاطها؛ وذلك هو شرط استقلالها الوجودى، وشرط وجودها الحقيقى؛ أى من حيث إنها تعرف نفسها باعتبارها "معطاه" لذاتها، وبوصفها غير ممكنة إلا فى علاقتها بالعلو.[1] ويبدو أن الذات لا تكون حقيقية إلا بواسطة ذلك "الآخر"؛ فهى لا تستمد من نفسها وحدها ما هى عليه بل تكون ما قد أرادته من . إنها ه "مشاطرة" مع الآخر، وهذا الشعور هو الذى يفسر الإحساس بالوحدة التى لا إنفصام لها بين الحرية والضرورة فى العلو[2].

رقة الثانية: الحرية "داخل" العالم "وخارجه" فى آن واحد:
النزوع إلى المطلق هو الخطأ الأصلى للحرية.

يرى "ياسبرز" أن الحرية هى الموقف الذى أعثر فيه على ذاتى، وعندما يصبح الوجود الشخصى مو من نفسه، يصير على يقين من العلو؛ أى أننى أحمل "دلالة مزدوجة": التناهى والنزوع إلى المطلق فى آن واحد؛ فأنا أسعى نحو العلو فى الوقت الذى أحتاج فيه إلى الحدود كى أختار ذاتى من خلالها، أو أحقق ذاتى فى العالم[3].

ومن الخطأ أن نجعل من الحرية وجودا متعاليا؛ فهى د

---

(١) المرجع نفسه، ص: ٢٤٧ – ٢٤٨.
(٢) المرجع نفسه، ص: ٢٥٥.
(٣) Blackham, R. J. "Six Existentialist ". P 58- 59

"معنى الوجود"، والمحرك الذى بفضله يدرك الوجود العلو[١].
ويعنى ذلك أن الحرية "داخل العالم" بمضمونها، وهى فى آن واحد "خارج العالم" عن طريق العلو.

ويتضح فى ضوء ما سبق أن "الحرية المطلقة" لا يمكن أن تكون إلا حرية "كل" مطلق كامل أصبح لا يواجه أية مقاومة خارج ذاته، وإنما يجد كل المقاومات فى داخل نفسه. ولهذا كان تصور "حرية مطلقة"، أى دون مقاومة تصورا محالا، لأن مثل هذه الحرية تكون خاوية تماما وتتعلق بالعدم.

إذن الشعور بالحرية الذى هو الحقيقة الوحيدة للوجود الممكن يجعلنى أشعر بالإثم على نحو ينطوى على معنى المفارقة؛ فالحرية تدعى أنها تتجاوز التناهى المفروض على الآنية، وهذا النزوع إلى المطلق هو بمثابة الخطأ الأصلى للحرية؛ إذ ... على الوجود أن يدرك نفسه بوصفه آنيه متناهية تلتقى خارج ذاتها بموجودات أخرى، وبالطبيعة؛ ولكن من حيث هو وجود ماهوى ممكن، تريد بالضرورة أن تتحقق تحققا تاما، أى أنها تريد المستحيل![٢].

المفارقة الثالثة: "الحرية" والثقل المزدوج "للضرورة":

يرى "ياسبرز" أن الحرية الوجودية قائمة بين ضرورتين: ضرورة القوانين الطبيعية التى تصنع فى مواجهتى مقاومة الواقع التى لا سبيل إلى ردها إلى شئ آخر، وضرورة القوانين

(١) ريجيس جوليفييه: "المذاهب الوجودية..."، ص: ٢٤٩ - ٢٥٦.
(٢) المرجع نفسه، ص: ٢٥٦.

الأخلاقية التي هي بمثابة الشكل الثابت للقاعدة، والخطر أن تتلاشى الحرية تحت هذا الضغط المزدوج الذي لا تستطيع الحرية أن تقضي عليه، لأنه لابد لها أن تتجلى في هذا الواقع الفيزيائي والأخلاقي؛ أي في الموقف الذي هو ثقل الضرورة المزدوجة السابق ذكرها؛ أي أنها تصطدم بالضرورة "بمقاومة" ما، والحرية التي تعتبر أنها قد انتصرت على سائر المقاومات محض خيال، وبهذا المعنى لا توجد حرية مطلقة؛ بل يوجد "القانون" الذ . بحسبه أقرر أمري، والذي أدرك أني مرتبط به؛ فإنني أبقى "حرا" . ~ ار "خضوعي" لأمر أكتشفه في نفسي، وأكون في الوقت نفسه مطيعا لذلك نون!، وأنا بذلك أحول الضرورة إلى حرية في الوقت الذي أشعر فيه أن هذا القانون يطابق ذاتي، وأنه صحيح بالنسبة لي(١).

المقارنة الرابعة: الحرية بداية بلا سبب، والبداية علة ذاتها (دوار الحرية):

يرى ياسبرز أن الوجود الماهوي الذي أصبحت من أجله الحرية صميم الوجود الشخصي، يمكن أن يفزع أحياننا من هذا الاكتشاف؛ فيرفض أن يصير شيئا و ، وقد يختار ألا يكون سوى "ممكن"؛ فيعاني إزاء هذا العجز عن تأسيس قراره ضربا من "الدوار" يثير في نفسه "القلق" الذي يجعله ـ ~ عما لا يعرفه، وهذا القلق لا يمكن التعبير عنه للغير، فيضع الذات في وحدة تامة، ويدفع الذات إلى البحث من جديد في الخارج عن دعامات ذات طبيعة بحتة تتلاشى فيها حتما الذات الشخصية.

---

(١) المرجع نفسه، ص: ٢٥٠ - ٢٥٣.

كما يرى ياسبرز ضرورة التخلى عن كل برهان على الحرية؛ فهى تعرف نفسها، ولكن لا تتعقل نفسها أبدا؛ أى أنها تظهر بوصفها "بداية بلا سبب"، وهذه البداية علة ذاتها Ca sui، وهذا خلف؛ فالبرهنة على الحرية معناها القضاء عليها بانتظام، وذلك بسبب ربطها بعلة تفسرها، وتجعل منها نتيجة؛ أى تجعل منها أشد الأشياء تناقضا مع الفعل الحر[1].

المفارقة الخامسة: نقيضة الحرية: "الإندماج" مع الطبيعة أو "الصراع" معها وتحطيم الآنية:

يرى ياسبرز أننى حين أكون نفسى تماما، فإننى لست نفسى وحدها؛ فهناك نقيضة الحرية ومعناها أننى إما أن أندمج فى الطبيعة مما يقضى على الوجود باعتبارة حرية، أو أن أدخل فى صراع مع الطبيعة، فتتحطم الآنية أو الوجود التجريبى.

ويبدو أنه لكى أكون موجودا وجودا حقيقيا، ينبغى على أن أحطم دوام الآنية وثباتها، وهكذا يتم التفكير عن "النزوع إلى المطلق" بواسطة آنية تريد مواصلة الحياة بكل ماتملكه من دوام تجريبى[2].

المفارقة السادسة: الحرية "توتر" الوجود الماهوى · الخير والشر:

يرى ياسبرز أن الوجود الماهوى عندما يقوم بفعل خير، فهو يقوم فى الوقت نفسه وبطريقة غير مباشرة بفعل آخر

---

(١) المرجع نفسه، ص: ٢٥١ - ٢٥٢.

(٢) المرجع نفسه، ص: ٢٥٥ - ٢٥٦.

تشرير " والأمر الحاسم في كل الأحـــوال هـو إدراك الوجـود الماهوى لإثمه ومسئوليته تجاهه، واصطلاعه به ضمير يعظ؛[1] فالحرية في الوجود الماهوى لا يمكن أن تحقـــق ذاتـها دون أن تتغمر في ذلك الشعور العميق بالإثم، ودون شجاعة قبـول ذلـك الإثم.

" ل ياسبرز في هذا الصدد:

" ... المسئولية تعنـــى الاستعداد لقبـول الشعـور بالإثم[2]، ومن خلال هذا الإثم يظهر الوجود الماهوى بطريقة لا يمكن إلغاؤها.. فأنا أكون نفســى، ولكــن بوصفي آثما[3]... وليس المهم أن ـ ـ الإنسان غير آثم، وإنما أن ـ ـ ـ إثما يمكن تجنبه من أجـل إثـم آخر حقيقي وعميق يتعذر تجنبـه.. وهكـذا هونمـا الركون إلى الراحة.."[4].

وجدير بالذكر أن الوعى مل بالإثم من قبـل الوجـود الماهوى ـ إلى تجاوز تلك الشرور التي لا يمكن تصحيحـها؛ أو بعبارة أخرى ـ إلى الخير[5].

ويعنى ذلك أن "الشر" عند ياسبرز هو الطريق المؤدى إلى

---

(١) Blackham, R. J. "Six Existentialist ." P 53

(٢) "Verantwortung heisst, die Bereitschaft, die Schuld auf sich zu nehmen"

(٣) " ich bin ich selbst, aber als schuldig

(٤) Jaspers, K "Philosophie" ; er B S 247 248

(٥) Roberts, F D 'Existentialism p 46

الخير؛ ذلك أن التحدى الذى يضاعف من توتر الوجود الباطنى يجعل الوجود ممكنا؛ أو أنه التعبير السلبى عن الصلة بالعلو

إذن الشعور بالشر يجب أن يزداد مع شعور الخير، ولا يمكن التغلب على الشر إلا إذا كان داخل نفسى!، وينبغى أن يمنعنى الشعور بالإثم العميق من أن أجد أية راحة فى عالم الآنية، وهذا معناه أن الخير والشر لا يوجدان وجود سابقا على الحرية والاختيار، بل إن "الاختيار" هو الذى ينتج الخير والشر وفقا لما تكون عليه الإرادة التى تختار بحرية فى تلك اللحظة[١].



بعد أن اتضحت لنا معانى "المفارقة" فى المواقف الحدية عند ياسبرز نحاول أن نلقى الضوء على حقيقة مذهب ياسبرز الفلسفي؛ فهل كان مثاليا أم صوفيا أم وضعيا؟

يمكننا أن نذهب إلى أن ثمة صلة وثيقة بين فكر ياسبرز والمذهب المثالى Idealismus - Idealism من حيث الموضوعات التى اهتم بإثارتها، وبصفه خاصة "ضروب الشامل"، وتمييزه بعناية بين أنواع الوجود كما أوضحنا، وما انتهى إليه من أولوية الوجود الماهوى أو الذاتى الذى يعتمد عليه فى السعى إلى المطلق. وعلى الرغم من أن المطلق أساسى ونهائى عند ياسبرز، فالوصول إليه يعتمد على ما فى الوجود الماهوى من حرية وتفرد، . . . يمكننا القول فى النهاية بأن فكر ياسبرز

(١) ريجيس جوليفيه: "المذاهب. . . "، ص: ٢٥٧

"مثالى وجودى الطابع".

أما عن علاقته بالمذاهب الصوفيـــة Mystik - Mysticism فهو فى رأيه بأن المدخل الوحيد إلى الوجود يمكن الوصول إليه عن طريق العالم أو من خلال تواصل الفرد مع الآخريـــن يبتعـــد عـــن التصوف أو الإنعزال؛ ذلك أنه يؤكد على الوجود المفرد وحده الذى يمكنه إدراك ذاته، وأهم الأشياء وأكثرها حميمية لا يمكـــن العثـــور عليها إلا من خلال وجود الذات الحقيقية؛ فالتفلسف عند ياســـبرز – كما سبق بيانه – فعل داخلى لا يؤدى إلى معرفة أى موضوع بقدر ما هو رؤية للوجود الحقيقى فى صورته الرمزية(١).

ولا تنفصل "الذات الحقيقية" عن هذا العالم؛ بل ترتبط بمـــهام حقيقية فيه، وتتحمل موتها الخاص، وما تشعر به من ألم، وصراع، وإثم بوصفها حدودا لا مفر منها؛ ومع ذلك تدفعها دفعا إلى وجودها الحقيقى؛ ذلك أنها لا تدرك ذلك الوجود إلا بوصفها كائنا مشروطـــا تاريخيا، فضلا عن أن العلاقة بين الحرية والعلو لا تتـــأكد إلا مـــن خلال الواقع التجريبى وفى غماره، فالزمان المتناهى يجعلها تـــدرك أنه يمكنها أن تصير ذاتا حقيقية، والحضـــور الـــذى لا مفـــر منـــه للصراع والألم، وللعوائق التى يتعذر تجنبها يدفعها إلـــى مـــا وراء القبول السلبى للعالم التجريبى بما هو كذلك.

فإذا كان التصوف فى بعض صوره فرارا من هـــذا العـــالم التجريبى ومن تاريخيته، فإن ياسبرز بلا شك ضـــد التصـــوف(٢).

(١) Jaspers. k "Philosophy of Existence" .pxxII, pxxvI. pxxvII.

(٢) Roberts. D E "Existentialism" p 243 - p 24

والحق أن موقف الصوفى الهروبى من العالم يختلف جذريا عن تصور الوجود للإنسان فى وجوده الحقيقى الذى يسعى إليه من خلال القرار الفعال فى العالم.

وإذا لم تكن جميع المذاهب الصوفية تدعو إلى النزعة الهروبية من العالم - وهذا حق - فإن الأمر الهام دائما بالنسبة لياسبرز هو كيف تكون العلاقة بين الذات الإنسانية والعالم وصولا إلى العلو أو المطلق، وليس الإتحاد بين الله والإنسان[1] كما ترى بعض مذاهب الصوفية.

وأما عن علاقته بالمذهب الوضعى positivism - positi us فهى أيضا علاقة سلبية من حيث تأكيده على الارتباط بين الحرية والعلو، ومن تأكيده على نزوع الوجود الماهوى إلى المطلق مجاوزا العالم التجريبى[2].

---

(١) Stegmüller, w. . "Main Currents..." , p. 176.

(٢) Roberts, E "Existentialism ..." , p 243.

الخاتمة

بعد إلقاء الضوء على معانى "المفارقة" فى المواقف الحدية الأربعة عند ياسبرز - وهو الهدف الأساسى من البحث - نحاول أن نجيب فى الخاتمة على سؤال أساسى: **ما الضرورة الوجودية للمواقف الحدية فى فلسفة ياسبرز؟ فإذا كان الوجود الحقيقى لا يُعرف إلا عن طريق المواقف الحدية التى تكشف عن طبيعة الوجود الماهوى الممكن للذات الحقيقية، فما هو الدور الفعال الذى تقوم به المواقف الحدية أيضاً على نحو مفارق؟**

ويمكننا أن نذهب إلى أن هذه الضرورة الوجودية تتمثل فى الوظائف الأربع التالية:

(١) إيقاظ الوجود الماهوى الممكن:

ويعني ذلك أن الوجود الماهوى حين يدرك نفسه يلغى كونه "معطى" ؛ مما يولد حالة من التوتر المستمر بين الموضوعية والذاتية؛ فهو كائن قادر على الإرتداد إلى ذاته بواسطة التفكير، كما أن وجوده موضع تساؤله، وهو فى علاقته بنفسه يتمايز عما يكون عليه؛ فهو الموجود الذى "يقلق" على ذاته، والذي هو فى علاقته بذاته يقرر ما يكون عليه؛ أى أنه لا يكون قط سوى "إمكانية" Möglichkeit - possibility، واكتماله لا يكتمل قط؛ فالإمكانية تتخر بلا انقطاع أملاً لا يزال يولد من جديد، وهو أن يلتقى الوجود الماهوى بنفسه فى وحدة نهائية كاملة؛ إلا أن السكينة الكاملة أمر مستحيل، فالعدم يكتنف دوماً كل اختيار كما سبق أن أوضحنا.

إن الوجود الماهوى لا يمكن أن يلتقى بنفسه إلا فى الخطر الدائم الناشئ من لا تناهى تأمله، وفى وضع كل شئ موضع

فتساؤل. وهذان هما الشرطان الجوهريان اللذان يتخذ بهما الوجود الماهوى على عاتقه - فى المخاطرة المطلقة - البداية غير المحدودة التى تبين حقيقته[١].

يتضح من ذلك أنه فى الوجود الماهوى الممكن لا يمكن أن يتدخل البرهان إلا من حيث هو تعبير عن شعور الذات الحقيقية الخاص، وبمجرد أن تصبح فى تواصل وجودى يتعذر كل تقويم موضوعى[٢].

كما يتضح أنه فى المواقف الحدية ليس ثمة إجابات فورية ومحددة على ما تطرحه الذات من تساؤلات، ومع "يقظة" الوجود الماهوى الممكن يثار من جديد السؤال عن الوجود؛ ذلك أن البحث عن الوجود ضرورى إذا أردنا العثور على الذات الحقيقية بوصفها إمكانية غير محددة. يرى ياسبرز أن "إيضاح الموقف" هو نقطة البداية؛ فعندما ألتقى بالوجود الماهوى الممكن "بأعين مفتوحة" يمكننى أن أدرك ذلك الموقف الذى "يحولنى" أو يغير من ذاتى لأصير "إمكانية مفتوحة" أو "بداية مستمرة للفعل"[٣].

إذن، "إيضاح الوجود" عند ياسبرز "يوقظ" فى الذات الحقيقية الرغبة اللامحدودة فى المعرفة، وهى المبدأ من وراء كل تفلسف، وعندما يحاول الفيلسوف أن يدرك معرفياً الكل؛ فإنه فى إخفاق محاولته تتم الوثبة نحو الوجود الماهوى الممكن الذى

(١) ريجيس جوليفيه: "المذاهب الوجودية... "، ص: ٢٢٦ - ٢٢٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢١.

(٣) Bruehl, E. y. "Freedom and Karl Jaspers "Philosophy", New Haven and London. Yale University Press, 1981 P 22

يمكن إدراكه فقط فى ضوء القرار الحر اللامشروط. وعن طريق المواقف الحدية يتم الشعور بقوة الإنفعالات الأساسية فى فلسفة الوجود من موت، وألم، وصراع، وشعور بالإثم حيث تتكشف الطبيعة الإشكالية الكلية للآنية[1]؛ فالشعور بالإثم – مثلا- يستدعى فقط فوضى وقتية محدودة؛ إلا أن المعرفة الأساسية بتوتر هذا الموقف الحدى تدعونا إلى إنجاز أكبر تحقيق ممكن لصورة الوجود الماهوى؛ والوجود الممكن "توقظه" تلك اللحظات التى يكون فيها ما هو خاص وعرضى مأخوذاً بحرية، ومنتمياً إليه.. فالموت – مثلا – لا يكون موقفاً حدياً للوجود الماهوى الممكن ما لم "يوقظ" فيه "الممكن" وإلا أضحى كل شئ عدماً فارغاً من المعنى.

أما "الألم" فهو ضرورى لايضاح الوجود الماهوى الممكن، وإلا بقيت الموجودات جميعاً هانئة، وبقى الوجود الممكن كامناً متوارياً فى حال من السبات العميق. وأما "الصراع" فبدونه يستحيل إيداع الذات الحقيقية فى العالم، وينتهى الأمر بالذات إلى نوع من "الخواء الوجودى"[2].

إن مركز القيمة عند ياسبرز يتمثل فى "الفرد" لا فى النوع، وواجب الإنسان الأول هو أن يصبح نفسه لا أن يكون نسخة من نموذج كلى للإنسانية ملة، وإلا أنتهك المبدأ الكانطى "تل بأن كل فرد غاية فى ذاته[3]، وهو المبدأ الذى اعتقد

(1) Stegmüller.W "Main Currents ... ", P. 186 - 190.

(2) Latzel, E. "The C pt of Ulti ... ", p. 200 - 206.

(3) فؤاد كامل: "مدخل إلى فلسفة الدين"، ص: ١١.

ياسبرز في ضرورته.

يتضح مما سبق أن "إيضاح الوجود الماهوى الممكن" وليس "معرفة" تلك الوجود يمثل قلب فلسفة ياسبرز النابض، وهو لا يتحدث عن الوجود الماهوى فحسب، وإنما عن الوجود الماهوى الممكن، مما يعنى أن الإنسان فى حال من الصيرورة تجعله دوماً مجاوزاً لما يمكن معرفته عنه؛ أى أن ياسبرز يتحدث عن الإنسان فى ضوء ممكناته أو كما ينبغى أن يكون، وليس كما هو بالفعل؛ فهو يتحدث عن إمكان الحرية، وعن الوجود الحقيقى للذات واختياراتها الحاسمة، وجدية شعورها بالإثم، مما يؤكد الأساس المتعالى لبنية الإنسان الكلية دونما يقين معرفى أو موضوعى.

إن ياسبرز يتناول إمكانية تحقق "الأبدية" فى الزمان، وليس فيما يجاوز الزمان، كما يتناول "الخلاص" Salvation الذى يتم فى الفعل الحاسم للإنسان فى اللحظة الزمانية، وليس فى الأمل فى "النعمة" التى تتم دون حرية من الإنسان؛ إنها نعمة الوجود الزمانى للإنسان، وليس فى خلاصه فى نهاية الزمان.

وفى ضوء هذه الإمكانية يصبح تحقق الإنسان مشروعاً غير محدد مستمر قدُماً، ويصبح الإنسان نفسه "مهمة" بالنسبة إلى نفسه، سائراً بلاتوقف في طريق الكمال الذى يكون هو الآخر بلا حدود.

أى أن الإنسان يكتشف فى نفسه "نداء" إلى الحقيقة المطلقة، وسعياً إلى اللاتناهى بما يقتضيه من نشاط حر فى

الزمان المتناهي[١] بكل ما ينطوي عليه ذلك من مفارقة..

٢ - إنكشاف المطلق أو التعالي:

يقول ياسبرز عن "المطلق":

" ... إن المطلق لا يُعطى للإنسان كما تُعطى له الحياة التجريبية ... إن المطلق يتحقق فقط حين يصل الإنسان إلى التغلب على نفسه ... وحين يتشبث الإنسان من البداية بالمطلق في إتخاذ مواقف قاطعة.. إن المطلق "ينكشف" للإنسان عبر الزمان حين يمارس الإنسان تجربة المواقف الحدية ... وحين يبدو أن ماضي الإنسان متألف من مواقف بسيطة، وأنماط من السلوك نسبية ومشروطة إلى ما لا نهاية، راميا به إلى العدم، تبقى له مع ذلك في كل لحظة إمكانية أن يبدأ من جديد إذا أتاه فجأة الوعي بالمطلق"[٢].

يشير النص السابق إلى أن المواقف الحدية تضع الوجود في إتصال مع شئ هو بالنسبة له مجرد "حد"، ومع واقع "آخر" هو واقع "العلو"، أو واقع "المطلق" بتعبير آخر؛ فسواء كانت الألوهية بعيدة أم قريبة، فإنها لا توجد بالنسبة للوجود الماهوي إلا بوصفها حداً، وإلا باعتبارها هذا الواحد المطلق[٣].

ومن ناحية أخرى، فإن المواقف الحدية والمثول على حافة

---

(١) Ehrlich, L H "Karl Jaspers Philosophy as Faith". p 224 - 226

(٢) كارل ياسبرز: "المدخل إلى الفلسفة"، ص. ١١٥ ١١٦

(٣) ريجيس جونيفييه: "المذاهب الوجودية." ص ٢٠٠

الموقف يجعل الوجود الماهوى على بصيرة "بالمطلق"[1] أو "المتعالى" على حد تعبير ياسبرز، فضلاً عن أن تلك المواقف تمكننا من العلو بأنفسنا[2]؛ ذلك أن مواقف الموت والألم والصراع والشعور بالإثم تساعدنا على معرفة نهايتنا الحقيقية، وفى الوقت نفسه تعيننا على أن نتخطاها[3]، وفى ذلك تكمن المفارقة. وإذا كانت هذه هى المواقف التى يلتقى فيها الإنسان بمصيره، ففى حبه لهذا المصير دون تمرد واستسلام علو على التجربة، ونزوع إلى "المطلق" أو "المتعالى".

أما عن دلالة هذا "المتعالى" فتتضح عن طريق منهج خاص هو ذلك الذى يقوم به "الفرد" عن طريق حريته لتحقيق ذاته، وهذا التحقيق ينطوى على المتعالى أو المطلق كموضوع للإيمان؛ إذ تبلغه الذات حينما تقوم بوثبة عبر كل القضايا المنطقية المعقولة.

والبحث عن "المتعالى" هو إنشاء لعلاقة وجودية بيننا وبينه، وعثور على "المتعالى" الذى كان متحققاً فى هذا العالم على "شفرات" Chiffr - Cyph مختلفة وكل ما نفعله هو قراءة هذه الشفرة عن طريق الإيمان.

وجدير بالذكر أن هذا التعالى "باطن" أو "كامن" فى تركيب الوجود الواقعى التجريبى، وإلا لم يكن لهذا الوجود أى معنى، وهذه المباطنة أو الكمون لا يقرؤها إلا المؤمن بهذا التعالى.

(١) Roberts, D.E: "Exisrentialism ...", p. 247.

(٢) zendieren - überschreiten.

(٣) Hhindler p.: "Deutsche Philosophie" hpt Verlagsgesellschaft - Wiener Verlag, 1991, S 107.

ويسمى ياسبرز هذا المنهج الذى يمكن أن نصل به إلى المتعالى "بوجدان الليل"، وهو السلوك الذى به يقلب الإنسان كل القوانين الإنسانية المألوفة رأساً على عقب، وهى القوانين التى يسميها ياسبرز "بقانون النهار".

ولا يمكن التعبير عن المتعالى ولو بالسلب، وتنعدم المقارنة بينه وبين أى شئ آخر؛ لأنه هو الآخر المطلق.

ويرى ياسبرز أن للمتعالى لغات ثلاث يتحدث بها إلى الإنسان:

١ - عن طريق التجربة، ومن خلالها نرى الأشياء ونلمح من ورائها المتعالى.
٢ - عن طريق الناس، ويتبدى هذا الطريق على صور ثلاث هى الأساطير والأديان والفن، وبها يستطيع الإنسان أن يعبر عن الحقائق الخالدة، والإيمان بالحقيقة التى تحجبها وتظهرها فى آن واحد شرط فهم هذه الصور.
٣ - عن طريق لغة التأمل، ويتخذ صورة المذاهب الميتافيزيقية التى تتجه إلى المتعالى، وهذه المذاهب لا تقدم إلا رموزاً مجردة، لا معرفة بالمتعالى، فهى على حد تعبير ياسبرز "شفرة الشفرة".(١)

ويمكن الذهاب إلى أنه فى هذا البحث الدائب عن الحقيقة

---

(١) فؤاد كامل "فلاسفة وجوديون"، ص. ١١٢ - ١١٤.

تصبح الحرية الوجودية ممكنة.(١)

ولا يخفى ما تنطوى عليه علاقة الإنسان بالله من "مفارقة" عند ياسبرز؛ فهى مزيج من التحدى والعبادة؛ إذ يتمرد المؤمن الحق على الحياة وما تغص به من مظالم، وينزع إلى عالم آخر يختفى فيه الظلم والقبح؛ ولكنه يشعر فى الوقت نفسه أنه جزء من هذا العالم الذى يتمرد عليه، إلا أن هذا التمرد عمل من أعمال العبادة؛ لأن العبادة لا تكون صادقة إن لم تكن صادرة عن حرية مطلقة(٢).

وعلى الرغم من اقتناع ياسبرز بأن الحقيقة واحدة لأنها تضرب بجذورها فى التعالى، فإنه مقتنع بأن اقترابنا من الحقيقة ينبغى أن يتخذ صورة الحركة المستمرة؛ أى أن يكون تاريخى الطابع، مما يؤكد دور الفرد "الممتاز" "والاستثنائى" "والفريد"، والمفارقة هنا فى أن العلاقة المميزة لهذا "الاستثنائى" أنه يجد نفسه "خاضعاً" لنداء مطلق لا يستطيع البرهنة عليه برهاناً موضوعياً(٣).

مما سبق يتضح لنا أن المواقف الحدية عند ياسبرز كشف عن "المطلق أو المتعالى"، أو هى طريق إلى الميتافيزيقا، وأن الميتافيزيقا عنده تبدو فى صورة "دين مقنع"، وأن محاضراته فى الميتافيزيقا حول الانفتاح نحو المطلق يمكن أن تُسمى "لاهوتاً

(١) Meyers dischesEnzklop Lexikon, Band 13., Bibliographisches Institut - Mannhim, Wien, Zürich, Lexikon Verlag, G y, 1980, S. 94.

(٢) فؤاد كامل: فلاسفة وجوديون،، ص: ١١٤.

(٣) فؤاد كامل: مدخل إلى فلسفة الدين ودراسات أخرى، ص: ٦.

مقنعاً"

ويعنى ذلـــك أن "الإيمـــان الفلســـفى"(١) Philosophische Glaube - Philosophical Faith عند ياسبرز ليس له أية صياغة لاهوتية عقائدية؛ بل إيمان كل فرد بنفسه لا يحتاج فيه إلى قسيس أو كتاب أو تعليم، بل يحتاج إلى التراث الفلسفى الغربـــى؛ ومـــع ذلك فلم يبتعد ياسبرز كثيراً فى "لاهوته المقنـــع" عـــن الإيمـــان التقليدى فى العصر الوسيط المتأخر عند توما الاكوينى؛ فهو مثلاً يجعل مقولة "اللامعقول" فى كتابه "الإيمان الفلسفى" من وظـــائف الإيمان كما تفعل الكنيسة، ويجعل مبادئ الإيمان ثلاثة: "وجـــود الله، وطلب المطلق، وخلق العالم"(٢).

وعلى الرغم من تأثر ياسبرز باللاهوت، يبقـــى الإيمـــان الفلسفى عنده إيمان الإنسان بإمكاناته، وفيه يتنفس حريته بالمعنى الوجودى للكلمة(٣).

ولا يخلو الأمر من "مفارقة" حيث يتم التعبير عن الإيمان الفلسفى عند ياسبرز جدلياً: فبدون التخيل لا ينكشـــف الإيمـــان، وبدون الإيمان، يبقى التخيل غير واقعى، والخيال ضرورى فـــى

---

(١) للكلمة الألمانية Glaube ترجمتان فى الإنجليزيـــة: belief أى "الإعتقـــاد"، وتشير إلى المحتوى أو المضمون، وfaith أى "الإيمـــان"، وتشـــير إلـــى الموقف العاطفى، وينبغى ألا نذهب إلى أن الفلسفة عند ياسبرز نوع مـــن الدين، على الرغم من كونها فى توتر وصراع دائم مع الدين بمعناه القطعى (CP Sutton The German . P 148 - 149)

(٢) حسن حنفى: قضايا معاصرة . جـ ٢ ص. ٣٦٦ ٣٦٩

(٣) Jaspers. K "R & Existenz". p 71

كل الأحوال؛ فهو العين التي يرى بها الوجود الماهوى[1].

٣ – السبيل إلى تعمق الحالة الإنسانية:

يقول ياسبرز:

"... إن المساواة الأساسية بين كل البشر.. هي مساواة الفرد بوصفه روحاً أبدية.. وما هو أساسي هو الإنسان بوصفه موجوداً في الحرية.. فالحرية هي صميم إمكاناته بأسرها، وتتحقق عن طريق العلو..."[2]

ويشير ذلك النص إلى تفرد الإنسان الصميم في غمرة موجودات وأشياء هذا العالم، وأن هذا التفرد يساعد على تحقيق وجوده الخاص، وهو ما لن يتم بدون معرفة كاملة بالمواقف الحدية، والإنسان الفرد يربط معرفته تلك بفكرته عن وجوده الخاص وبمدى ما حققه من نضج داخلي[3].

إن الخطوة الأولى دائماً هي تحقيق الاستقلال التام؛ فالوجود الماهوى ينبذ الحلول الزائفة، ويجد أنه لا علاج للشر، والألم، والشعور بالإثم إلا من خلال ما يحققه عن طريق حريته، فإذا كان من الممكن أن نجعل الحياة جديرة بأن نحياها، فإن ذلك يكون بأن نصبح نحن أنفسنا وجوداً نستطيع أن نؤكده على الرغم من موقف الإنسان الهش والقابل للكسر[4]. كما يعنى هذا

---

(١) Bruehl, E.Y. "Freedom..." p. 24

(٢) Jaspers, K.. "Reason & Existenz", p. 70.

(٣) Latzel, E. The Concept of Ultimate " p. 206 - 207.

(٤) فؤاد كامل: "مدخل إلى فلسفة الدين"، ص: ٨.

الاستقلال من وجهة نظر ياسبرز أن نناضل من أجل الحقيقة، ومن أجل معنى الإنسان في تواصل غير مشروط؛ وذلك لكي نرقى فوق استعباد عواطفنا لنا، ولكن دون أن تبتذ هذه العواطف على الإطلاق؛ فينبغي لنا أن نتجزأ لكي نكون وجوداً ماهوياً، وأن نبذل ما نستطيع لتعمق هذه الحالة الإنسانية حتى نجد فيها الاستقلال، وحينئذ نعاني دون نواح، ونيأس دون أن نهلك؛ فثمة شئ يأخذ بأيدينا وينقذنا، وينمو فينا في صورة الاكتفاء الذاتي الباطني[1].

أما الخطوة الثانية في تعمق الحالة الإنسانية عند ياسبرز فتتمثل في تلك المفارقة في العلاقة بين الزماني والأبدي عن طريق "اللحظة" Moment - moment التي توحد بينهما؛ فمعنى الوجود ليس متعالياً تماماً transcendent ، وليس كامناً anent ؛ وياسبرز في ذلك لا يتبع المعنى الابيقوري في فهم اللحظة: أن نحيا الحاضر؛ ذلك لأن اللحظة تعني الربط بين الماضي والمستقبل من خلال "القرار"، وفي حضور المعنى الأبدي، ويرى ياسبرز أن هذا المعنى الأبدي موجود بوصفه شيئاً نقرره، فالقرار لا يحدد ما نريد في اللحظة الزمانية التالية، وإنما في كل لحظة من لحظات الزمان[2].

يقول ياسبرز في هذ الصدد:

" ... إن حالاتنا لا تفعل أكثر من أن تفصح باطراد عن وجودنا أو صداه، فنحن – بصفة جوهرية – في الطريق، ونحن ينبغي أن نعبر الظرف الزماني

---

(١) كارل ياسبرز: "المدخل إلى الفلسفة"، ص. ٢٠٨ ٢٠٩

(٢) Roberts. E D Existentialism p 245

وتتخطاه.. فنحن لا ندرك شيئاً ما من حضور الأبدى إلا حين نوجد وجوداً تاماً فى اللحظة المشخصة التى تضعنا فيها حالتنا ككائنات مقيدة بشروط التاريخ.. ونحن لا نتعمق الحالة الإنسانية بوجه عام إلا من حيث كوننا إنساناً جزئياً له هيئة خاصة.. إن الحافز الذى يحرك الحياة الفلسفية هو على الدوام حافز جزئى.. وكل فرد يلزم أن يتناوله على انفراد فى التواصل حيث يكون من المستحيل أن نلقى بالعبء على الآخرين؛ هذا الحافز لا يحركنا إلا فى اللحظات التى تفرض حياتنا علينا فيها إختباراً مشخصاً[1]، لا عندما يكون الأمر أن نختار هذا التصور للعالم أو ذاك مغلقاً فى صيغ محددة"[2].

٤ - إيضاح الوجود: Existenzerhellung

إيضاح الوجود هو عنوان الجزء الثانى من كتاب "فلسفة" الرئيسى عند ياسبرز، وهو الجزء الذى تناول فيه بإسهاب مفهومه من المواقف الحدية كما سبق أن ذكرنا، ويبدو أن إيضاح الوجود هو أحد معانى الضرورة الوجودية للمواقف الحدية؛ بل قد يكون أكثرها أهمية. يقول ياسبرز فى ذلك:

"... الإنسان هو الموجود الوحيد فى العالم الذى ينكشف وجوده من خلال الوجود التجريبى، ولا يمكن أن يحقق ذاته إلا من خلال ذلك الوجود، ومع ذلك

(١) يقصد ياسبرز بذلك الاختبار المواقف الحدية بما تفرض على الوجود الماهوى من حرية وضرورة فى الوقت نفسه على نحو مفارق.

(٢) كارل ياسبرز: "المدخل إلى الفلسفة"، ص: ٢٢٦ ٢٢١

فهو "لا يقنع ولا يرضى" بوجوده التجريبى ... وهو كإنسان يسعى إلى الوصول إلى معرفة حقيقيه عن نفسه ..." (١).

يتضح من النص السابق أن عدم رضى الوجود التجريبى أو الآنية - فى صورته السلبية - هو الشرط الأول الذى يجعلنى أصل إلى حقيقة الوجود؛ فهو يحررنى من سطوة الوجود - فى العالم، ويضعنى الوجود وسط المواقف العينية والعرضية للحياة فى مواقف حدية أساسية، وبذلك أشعر بأننى "وجود ممكن" أكثر من الفردية التجريبية الموضوعية اللاشخصية.

وإذا أردت تفسير عدم رضاى، وأن أعرف معرفة إيجابية عن أى شئ يكون، فإن هذا يدعونى إلى التعرض "لإيضاح معنى الوجود"؛ وإذا كان الوجود فى الواقع تصدعاً فى وجود العالم، فإن توضيح الوجود معناه التفطن أو "الوعى" لهذا التصدع كما نعانيه، وهذا الوعى يتضمن الجوانب الأربعة التالية:

١ - إحساسى بأننى قد بلغت حدود وجود العالم، وأننى قد عانيت إدراك هذه الحدود، وأننى قد أدركت فيها نداء حضور ما؛ فالفكر ينتقل من المواقف فى العالم إلى المواقف الحدية، ومن الشعور التجريبى إلى الشعور المطلق.

٢ - هذا التوغل إلى حدود العالم النهائية يتم "فى" العالم، بحيث يتحقق الوجود فى العالم فى صورة "وعى تاريخى"، "وتوتر الآنية" بين الموضوعية والذاتية.

٣ - إختراق كثافة العالم يرجع إلى شئ يكون هو نفسه "بداية

(١) Jaspers. K "Reason & Existenz" p 73

مطلقة"، فأنا الذى قررت إحداث هذه الثغرة وبها قررت شيئاً ما، وبذلك أقرر نفسى بنفسى، بأن أدرك الوجود ابتداء من أصله باعتبارى "أنا شخصية"، مما يقتضى إفتراض وجود الحرية.(١)

٤ - ما ينبغى أن نقرره لا يمكن إثباته عن طريق أية معرفة وضعية متعلقة بالعالم، فلا يمكن أن يكون لإيضاح الوجود غاية نهائية، ولا يشعرنا إلا بالإمكانات التى تتعلق بما يجب أن "أصير إليه"، بحيث إن "الأنا الشخصية"، "والأنا" اللتين لا توجدان إلا فى التواصل الوجودى لا يمكن إدراكهما إلا فى المفاهيم الأساسية الناتجة عن إيضاح الوجود.

وجدير بالذكر أن إيضاح الوجود يتجه نحو واقع الوجود، وأن الفكر الفلسفى يرتكز على موضوعات لكى يثب وصولاً إلى الفعل الأصلى للعلو، وبذلك يحقق "الإمكانية" الوجودية لا الواقع الوجودى.

ولإيضاح الوجود بدوره وظائف ثلاث:

(أ) يقودنا إلى النقطة الحدية(٢) - L[illegible]ted Point التى لا يستطيع موضوع البحث أن يتحرك بعدها و [illegible] لا يوجد سوى الفراغ، ويعبر ذلك عن مرحلة سلبية هى بمثابة "نداء للعلو".

(ب) تتبدى الموضوعية حين نتصور الوجود على نحو نتعرف فيه على الوجود الممكن دون أن نخلطها به، وتصبح

(١) ريجيس جوليفييه: "المذاهب الوجودية..."، ص: ٢١٦ - ٢١٨.
(٢) المرجع نفسه، ص: ٢١٨ - ٢١٩.

الموضوعية نفسية أو منطقية أو ميتافيزيقية عموما قاعدة نصعد عليها بقصد الاستجلاء الفلسفي للوجود.

(جـ)يدرك الفكر الفلسفي أن المقولات العامة[١] ليست سوى "علامات" جُعلت لتوجيهنا نحو "الوجود الحقيقي، ولكي نجعله متصوراً باعتبار أنه لا يمكن إدراكه إلا إذا أردناه حقاً، لأنني لا أكون مطلقاً إلا بالإمكان. والحرية هي ما ألتقي به في هذه العلامات؛ أي أنها الفعل الخاص بهذا الموجود الذى لا يتوقف وجوده إلا على ذاته[٢].

ويعني ذلك أن "الشخص" الذى يضطلع بمهمة التفلسف الحقيقي عليه أن يترجم "الحدث" الوجودى بحيث يحل لديه محل اللغة الكلية، و"المتلقي" يجب أن يترجم هذه اللغة الكلية إلى حوار شخصي حميم تحقيقاً للذات؛ فحيثما يوجد إيضاح حقيقي للوجود الشخصي، يسرى إلى الآخر الذى يفكر مع ذلك الشخص "الدافع" كي يكون ذاته؛ ولكن المسافة بينهما تظل موجودة، لأنه ليس بوسع الشخص أن ينقل تجربته الصحيحة للآخر، ولكن يمكنه فقط أن ينقل إليه "نزوعاً" نحو الممكنات الوجودية الصحيحة لذلك الآخر.

إذن إيضاح الوجود الشخصي يثير كوامن الذات الفردية

(١) ميز ياسبرز بين التحقق الزماني للوجود الممكن وبين موضوعية المقولات الكانطية؛ فالواقع الموضوعي الكانطي قابل للمعرفة من حيث إنه خاضع لتنظيم قوانين العلية، في حين أن الواقع الوجودى تاريخي تماماً وحر، والجوهر الكانطي بقاء في الزمان بينما الوجود اختفاء وظهور في الزمان.

(٢) ريجيس جوليفيه. "المذاهب الوجودية "، ص ٢٢٠.

بما فيها من ممكنات وجودية، أما الآخر" الذى يمكنه أن يشـــارك فى هذه الممكنات فيمكنه - وحده - أن يدخل فى حوار يقوم على لغة فريدة لا نجد لها مثيل فى أى مكان آخر(١).

وهكذا يتضح لنا ان الهدف من فلسفة ياسبرز فى المواقف الحدية هو أن "تدعو" أنفسنا لموقفنا الحقيقى فـــى هـــذا الوجـــود، وليست هذه "الدعوة" أو هذا "النداء" فى حد ذاته مذهباً بقدر مـــا هو "حافز" لفعل داخلى شخصى يحققه كل منا فى تواصلـــه مـــع الآخرين.

إن فلسفة ياسبرز فى المواقف الحدية ليست سعياً للـــذات الحقيقية - بكل ما يحمل ذلك من معنى المفارقة - بقدر ما هـــى "حكمة" أو - بعبارة أدق - "حب الحكمة"، أو "حب المصير".

(١) Latzel. E.D: "The Concept of Ultimate ", p. 204 - 205

البا. الثاني

هيرمينويطيقا

«ا أصل في العمل الفني

دراسة في ا أنطولوجيا المعاصرة

المقدمة

.." السؤال عن الأصل" هو سؤال الأنطولوجيا الألمانية المعاصرة، وهو بصفة خاصة "سؤال هايدجر" : خير ممثل لتلك الأنطولوجيا.

والبحث محاولة متواضعة لإماطة اللثام عن مجال قد يبدو للوهلة الأولى بعيداً عن طبيعة الفكر الهايدجرى؛ ألا وهو مجال الفن أو الاستطيقا. وهايدجر الأنطولوجى الثائر بالمعنى الأعمق للكلمة لم يطرق قط السؤال عن مكانة الفن فى عالم التقنية، و لم يتحدث عن وظيفة الفن فى العالم المعاصر؛ إلا أنه قد وضعنا على الطريق الصحيح المؤدى إلى الإجابة على "السؤال عن الأصل : أصل العمل الفنى".

للبحث -إذن- هدفان : الأول هو الكشف عن ملامح الثورة الانطولوجية التى أحدثها هايدجر فى مجال الاستطيقا بسؤاله عن أصل العمل الفنى، والثانى هو الكشف عن ملامح الثورة "الهيرمنيوطيقية" فى "تفسيره"، و"فهمه" لماهية الفن والعمل الفنى، ويتم ذلك من خلال تحليل النص الهايدجرى -لما فيه من صعوبة وغموض- بهدف الكشف عن طريقته فى تفسير أو "فهم" ذلك الأصل، أو بعبارة أخرى بهدف الوقوف على معانى الهيرمينوطيقا -وهو المصطلح الذى ذاع وانتشر فى الفكر الغربى المعاصر- فى "أصل العمل الفنى".

.. واصل هايدجر فى أعماله المتطورة(*) (١٩٣٥- ١٩٧٦م) أى فى مرحلة "العودة " Kehre- وهى المرحلة التى يُعنى بها هذا البحث -

---

(*) تحول هايدجر فى منتصف الثلاثينيات -كما سيأتى بيانه تفصيلاً إلى الفن والاستطيقا فى محاضرته "الأصل فى العمل الفنى" المنشورة فى كتابه "متاهات"، والمحاضرة هى الموضوع الأساسى لهذا البحث.

التفكير فى العلاقة الأساسية بين الانسان والوجود، وعلى الرغم من أن الآنيـة(*) فى "الوجود والزمان" سنة ١٩٢٧ م قد شغلت مكانة مميزة فـى هـذه العلاقـة، فإنه فى الأعمال المتطورة قد أحـل "للوجـود" محـل "الآنيـة"؛ "فـالوجود" الـذى وصفه بصورة أساسية من خلال العـالم" أمـاط عنـه اللثـام الآن بوصفـه عمليـة انكشاف الحقيقة "أليثيا" à-letheia، وبوصفه إرسالاً نحو "الآنيـة" ؛ إنـه يرسـل نفسه فى حقب مختلفـة، وبطـرق مختلـف، ويوجـه الآنيـة إلى مصيرهـا بوصفهـا "راعية الوجود"، وفى كل حقبة ينكشـف "الوجـود"، ويختفـى فـى آن واحـد؛ ولأن الوجود "متناه"، فإنه ينكشف من خلال كشفه للموجودات ، علمـاً بـأن الطرق المختلفة التى يرسـل مـن خلالهـا الوجـود نفسـه، وتتوافـق معهـا حقـب التفكير المختلفة، هى ما يسمى بالتاريخ".

(*) مصطلح "الآنية" ترجمة عربية لمصطلح " " المكون من مقطعين Sein بمعنى الوجود و بمعنى هنا أو هناك ومعناه الحرفى : "الوجود-هناك"، ويقصد به هايدجر "الوجود العينـى الفرد الـذي يكون دائماً على علاقة بالوجود"؛ أى أنها الوجود -هنـاك المؤسـس للوجـود الإنسانى بوصفها تأسيساً للحقيقة، وماهيتها أنهـا فهـم للوجـود، وفهـم لذاتهـا، وللموجـودات الأخرى داخل العالم.

أما عن الترجمة العربية "الآنية" فهى الترجمة التى اقترحها د. عبد الرحمـن بـدوى، وهـى من اصطلاحات الفلاسفة الاسلاميين ومعناها كما فى تعريفات الجرجانى "تحقق الوجود" العينى من حيث مرتبته الذاتية .

- Cp. Heid er. "Sein und Zeit"., 10. Auf., Niemeyer Verlag, Tübin , Germany, 1963, S.53.
- Cp. Heidegger: "Beiträge Zur Philosophie (Vom Ereignis), B.65, Von F.W. von Herrmann, Vittorio Klastermann, Frankfurt am Main, 1989, SS. 300-301.

- وقارن أيضاً : عبد الغفار مكاوى : نداء الحقيقة "سلسلة النصوص الفلسفية، دار الثقافة للطباعـة والنشر، القاهرة، ١٩٧٧م، ص ٤٩.

ويبدو أن مهمة التفكير عند هايدجر هي أنه يحقق العلاقة بين الوجود والإنسان، ولذلك فإنه يحقق أيضاً الصلة بين الوجود واللغة، وبين الآنية والذات الحقيقية الصميمة.

حاول هايدجر أن يوضح كيف أن العلاقة بين الوجود والإنسان في كل حقبة يتم التعبير عنها من خلال "اللغة"، ويفسر لنا ذلك إهتمامه المستمر بالمفكرين العظام القدماء منذ بارمنيدس وهيرقليطس، وحتى هيجل ونيتشه، كما يفسر لنا موقفه من عصر التقنية الذرى من حيث اختلاف فكره التأملي عن الأسلوب الحسابي للتفكير g Thinking ˙ Cal الذى نجده في العلم الحديث، وهذا الاختلاف قد يُمكننا من أن نصنف فكر هايدجر بأنه "فكر شاعري" في أعماقه، وفي استجابته للغة الوجود(*) ، ومن هنا كانت عودة هايدجر إلى ماهية الحقيقة كما تظهر في العمل الفني، فيكون بذلك قد "تحول" عن طريقه الأول الذى جعله _ ˙ في وجود الآنية تمهيداً للبحث عن معنى الوجود والحقيقة بوجه عام في مجالات عديدة ومنها الفن والعمل الفني.

ويدور هذا البحث حول "فرض أساسي" : إذا كان السؤال عن حقيقة الوجود سؤالا أساسياً في هايدجر، فإن السؤال عن معنى الفن ينبغي تناوله في إطار هذا السؤال الأساسي، أو بعبارة أخرى، إذا كان السؤال عن الوجود سؤالاً أنطولوجياً بالضرورة، فإن السؤال عن معنى الفن هو بدوره، وعند هايدجر بصفة خاصة، سؤال "أنطولوجي"، فإن صح ذلك، يكون هايدجر قد أحدث "ثورة" لاشك فيها في مجال الاستطيقا سبق أن أحدثها في مجال الأنطولوجيا، ومهمة البحث هي الكشف عن ملامح تلك

(*) Cp. Kock , J.J.. "Heid On Art and Art Works" Martinus Nijh Publishers, Dordrecht, 1985, PP 76-77

الثورة في ضوء "الهيرمينوطيقا"، أو من خلال "تفسير" هايدجر لماهية العمل الفني في محاضرته عن الأصل.

والبحث في مجمله محاولة متواضعة لإماطة اللثام عن معاني "الهيرمينوطيقا" في محاضرة هايدجر والتي عنوانها "الأصل في العمل الفني"، وهي تنقسم -كما سيأتي بيانه- إلى أقسام ثلاثة:

أولاً : الشيء والعمل الفني.

ثانياً : العمل الفني والحقيقة.

ثالثاً : الحقيقة والفن .

ولتحقيق هذا الهدف نستهل البحث "بمدخل" لاغنى عنه حول الأصل الاشتقاقي لمصطلح ا"الهيرمينوطيقا" ومعانيه المختلفة، فالوقوف على معناه الانطولوجي الذي يخص هذا البحث .

وتقع الفصول الثلاثة التالية للمدخل تحت العناوين التالية : هيرمينوطيقا الشيء والعمل الفني عند هايدجر، وهيرمينوطيقا العمل الفني والحقيقة ويشتمل على تفسير عبارة هايدجر الهامة "إن الحقيقة تحدث في العمل الفني" في ضوء مثالين هما "لوحة فان جوخ" و "المعبد الإغريقي القديم" ، كما يشتمل أيضا على هيرمينوطيقا الصراع بين العالم والأرض في وحدة العمل الفني.

أما عنوان الفصل الثالث والأخير فهو "هيرمينوطيقا الحقيقة والفن" ويدور حول تأسيس الحقيقة ذاتها في العمل الفني والعمل الفني بوصفه شكلاً أو نموذجاً والحفاظ على العمل الفني بوصفه معرفة، وأخيراً الحقيقة بوصفها شعراً

يتضح من العرض السابق لفصول البحث أنه يحاول الإجابة علـى الأسئلة التالية:

س١ : ما معنى هيرمينوبطيقا الشئ والعمل الفنى عند هايدجر؟

س٢ : ما معنى هيرمينوبطيقا الصراع بين العالم والأرض فى وحدة العمل الفنـى وحدوث الحقيقة فى ذلك العمل ؟

س٣ : ما معانى هيرمينوبطيقا الحقيقة والفن فى ضوء :

(أ) تأسيس الحقيقة لذاتها فى العمل الفنى.

(ب) العمل الفنى بوصفه شكلاً أو نموذجاً.

(جـ) الحفاظ على العمل الفنى بوصفه معرفة.

(د) الحقيقة بوصفها شعراً.

أما عن خاتمة البحث ففيها إيجاز لأهم ملامح الثورة التى أحدثها هـايدجر فى مجال الاستطيقا فى ضوء الاجابة على الأسئلة السابقة.

وجدير بالذكر أن "المنهج" الذى وجدناه ملائماً لهـذا البحـث هـو المنهج التحليلى التركيبى؛ فلا مفر من تحليل "النص" الهايدجرى، وبيان معناه فى محاولة لاحتياز ما فيه من صعوبة وغمـوض، ثـم إعـادة تركيـب "النـص" لاستخلاص معانى "الهيرمينويطيقا" فى أصل العمل الفنى.

وفى نهاية البحث ثبت بأهم المصطلحات الفلسـفية الـواردة فـى محـاضرة هايدجر وترجمتها إلى العربية .

والله الموفق

مناقشة حول مصطلح
الهيرمينويطيقا

أولاً : الأصل الاشتقاقى لمصطلح الهيرمينويطيقا(*) .

er eneutik - er eneutics

ترجع جذور مصطلح "الهيرمينويطيقا" Hermeneutics . إلى الفعل اليونانى hermeneuein الذى يُترجم عادة بالفعل يّفسرّ -interpretieren interpret، ومنه الإسم hermeneia أو التفسير(**) -Interpretation interpretation ويبدو أن البحث فى أصل هاتين الكلمتين، والاتجاهات الأساسية الثلاثة فى تفسير معناها كما جاءت فى الاستخدام (اليونانى) لها يفيد كمقدمة لفهم "الهيرمينويطيقا" بمعناها الحديث .

تشير الكلمة اليونانية "hermeios" إلى كاهنة Priest معبد دلفى كما يشير الفعل hertmeneuein والاسم hermeneiaإلى الاله المجنح هرمس(***) Hermes، ويبدو أن الكلمة قد اشتقت من اسمه أو العكس هو الصحيح.

(*) يرد مصطلح الهيرمينويطيقا بشكل ملحوظ فى الدوائر اللاهوتية والفلسفية وكذلك الأدبية. وسادت الهيرمينويطيقا "كمذهب" فى اللاهوت الأوروبى البروتستانتى بوصفه محورا للدراسات اللاهوتية الراهنة .

CP.(Ra , rd, E.: "Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleirmacher, Diphey, Heid r and Gadamer", North westem Uni. Press, 1969, Evanston, U.S.A. P.1

(**) يقول وبستر Webster فى قاموسه الدولى الثالث : "الهيرمينويطيقا هى دراسة المبادئ المنهجية للتفسير والتوضيح ، وهى بوجه خاص دراسة المبادئ العامة لتفسير الكتاب المقدس "
(Cp.Ibid, P.4)

(***) ربط هايدجر بين الفلسفة بوصفها هيرمينويطيقا (تفسير) وهرمس، فهرمس يحمل "رسالة المصير" والفعل herm معناه عند هايدجر انفتاح شئ يحمل رسالة، وبمقدار ما ينفتح الوجود يمكن أن يحمل رسالة، وهذا الانفتاح يصبح "كشفا" يوضح ما قيل بالفعل عن طريق الشعراء أو رسل الآلهة Botschafter- mess ers كما جاء فى محاورة ايون Ion لأفلاطون

(Ibid. P.13)

وجدير بالذكر أن اسم "هرمس" مرتبط بوظيفة محددة هي "ترجمة" ما يجاوز الفهم الانساني إلى شكل أو صورة يمكن للعقل الإنساني إدراكها مما يعني أن الصور المختلفة للكلمة تقترح عملية تحويل الشئ أو الموقف خارج نطاق الفهم إلى مجال الفهم، ويرتبط ذلك باكتشاف اللغة والكتابة بوصفهما أداتين يستخدمهما الفهم الانساني لادراك المعنى ونقله إلى الآخرين[1] .

نتهي مما سبق إلى أن "التفسير"[*] هو أحد العناصر الأساسية الملازمة لتكوين نظرية هيرمينوطيقية متكاملة، وهو من أكثر الأفعال المعبرة عن جوهر التفكير الانساني، حتى أن الوجود ذاته قد لايكون في النهاية سوى عملية تفسير مستمرة.

وإذا كان الوجود الإنساني لاينفصل قط عن اللغة، فإن أي نظرية للتفسير لابد ان تتصل بظاهرة اللغة، فاللغة تشكل فكر الإنسان ومفهومه عن ذاته، وعن عالمه (وكلاهما لاينفصلان).

هنا ، ويلاحظ أن الهيرمينوطيقا تدرس "الفهم" بوصفه ظاهرة ابستمولوجية وأنطولوجية من خلال مجالين لنظرية الفهم:

١- السؤال عما يعنيه فهم نص ما.

٢- السؤال عن معنى الفهم ذاته من الناحية الوجودية.

(١) Ibid, P.13.

(*) يسمى "العالم تحليله للمعطيات "تفسير" ، ويطلق "الناقد الأدبي" على بحثه للعمل الأدبي تفسير، ويُسمى المترجم مفسراً، كما أن [illegible] نطلق على أخبار ما "يفسر" هذه الأخبار، ونحن أنفسنا نقوم بعملية التفسير هذه ليل نهار

(Ibid. P.8)

خلاصة القول إن "الهيرمينوطيقا" عندما نعرفها بأنها "دراسة لفهم الأعمال الانسانية" ، فإنها تتجاوز الأشكال اللغوية للتفسير، ولاتنطبق مبادئها فقط على الأعمال المكتوبة، وإنما تشتمل أيضا على "الأعمال الفنية" ، وكذلك فهي أساسية بالنسبة لكل العلوم الانسانية التي تهتم بتفسير أعمال الانسان وصولا إلى فهم أفضل لها(١)

ثانياً : إتجاهات ثلاثة في تفسير معنى مصطلح "الهيرمينوطيقا" :

لما كانت "الهيرمينوطيقا" دراسة للفهم، وبخاصة مهمة "فهم النصوص"، حيث تقدم وصفاً تاريخياً وإنسانياً لأنماط الفهم(٢) ، ولما كانت الجذور الأولى للمصطلح في اليونانية وفي الاستخدام الحديث لها يفترض عملية "الفهم" التي تشتمل بدورها على "اللغة" التي تقوم بدور "الوسيط" بلا منازع، فلقد ظهرت -بناءً على ذلك- إتجاهات ثلاثة في تفسير معنى "هيرمينوطيقا" بحيث يمكن القول بأن الفعل hermeneuein والاسم المشتق منه h eneia يتخذان اتجاهات ثلاثة في الاستخدام اليوناني وأيضا الحديث، وهذه الاتجاهات هي كما يلي:

١- القول : to say أو التعبير من خلال كلمات .

٢- التوضيح : to explain كما في توضيح موقف ما .

٣- الترجمة(*) : to translate كما في الترجمة من أو إلى لغة أجنبية(٣) .

---

(١) Ibid, PP 9-10

(٢) Ibid, P.8

(*) يلاحظ على هذه المعاني الثلاثة أنه [illegible] التعبير عنها جميعاً بالفعل الانجليزي to interpeprt "يفسر" ومع ذلك فكل منها يشير معنى [illegible] مستقلا ودالا للتفسير كما أن العملية الهرمسية "الأساسية" تؤدي دورها في الحالات الثلاث [illegible] بحيث يصبح كل ماهو غير مألوف وغير -

(١) الهيرمينوطيقا بمعنى "القول" :

أول الاتجاهات الأساسية فى تفسير معنى "يفسر" hermeneuein هو "يعبر" expr أو يفصح أو يقول say، ويرتبط ذلك بوظيفة القول عند هرمس(*) على اعتبار أن "القول أو الافصاح" فعل هام من أفعال "التفسير".

كما يلاحظ أن "هرمس" واسطة بين الآلهة، والإنسان، فهو "مفسر" بمعنى أساسى ، بحيث أنه قبل "هرمس" لم تكن الكلمات قد قيلت؛ فهو قد تلقى الإلهام عند الآلهة، وفى أقواله الملهمة كان مفسراً لها.

(٢) الهيرمنيويطيقا بمعنى "الايضاح" :

ثانى الاتجاهات الأساسية فى تفسير معنى "يفسر" hermeneuein هو "يوضح"، فالتفسير توضيحاً يؤكد على الجانب الكلامى فى الفهم، ويشير إلى البعد التوضيحى أكثر من البعد التعبيرى للتفسير، فالكلمات "لاتقول" شيئا فحسب، وإنما "توضح" ذلك الشئ أى تجعله "معقولا" ، وقد يعبر الانسان عن موقف ما بدون توضيحه بحيث يمكن القول بأن "التعبير" و "التوضيح" شكلان من أشكال التفسير(١) .

- متصل زماناً ومكاناً وخبرة مألوفا حاضرة ، ويمكن فهمه وادراكه، فالشئ الذى يتطلب تعبيراً أو توضيحاً أو ترجمة يحتاج إلى الفهم ويكون بذلك قد تم تفسيره .

(٣) Ibid, P 13.

(*) من حيث الدلالة اللاهوتية للكلمة يلاحظ أن hermè ترتبط بالكلمة اللاتينية "Serms"، وبالفعل اللاتينى Word أى الكلمة .

(١) Ibid, PP. 14-15.

ويرتبط "التفسير التوضيحي" "بالسياق" الذي ورد فيه، ويتم داخل نطاق من المعاني والمقاصد المسبقة؛ ففي الهيرمينوطيقا مجال يتعلق بما "قبل الفهم" وهو ضروري للفهم.

ويعني ذلك أنه على "المفسر" لنص ما أن يفهم مقدما الموضوع والموقف الخاص بالنص مما يشير إلى "الدور الهيرمينوطيقي" hermeneuti circle حيث أن "فهم نص ما لايتم إلا من خلال الفهم المسبق لموضوعه". وهذا الفهم المسبق للموضوع ضروري "للتواصل" أو أن التفسير التوضيحي" لسياق ما ضروري لتأسيس الفهم المسبق اللازم لفهم النص.

(٣) الهيرمينوطيقا بمعنى "الترجمة" :

إذا اعتبرنا "الترجمة" شكلا خاصاً من أشكال العملية التفسيرية الأساسية الخاصة بالفهم، فإننا ندرك من خلالها كيف تشكل الكلمات رؤيتنا للعالم، وادراكاتنا، حيث يقوم "المترجم" بدور الوسيط بين عالمين مختلفين(*) تماما، كما هي الحال بالنسبة إلى الاله هرمس "مثلا"(١)

ويمكن القول بأن الترجمة "قلب للهيرمينوطيقا" حيث يواجه "المترجم" الموقف الهيرمينوطيقي الأساسي الذي يربط بين النص والأدوات النحوية والتاريخية المستخدمة(٢) .

(*) في الترجمة هناك دائما عالمان: عالم النص وعالم القارئ، ومن ثم هناك دائما حاجة إلى "هرمس" ليترجم من هذا العالم إلى ذلك

(١) Ibid. PP 24-27

(٢) Ibid. P 31

ثالثاً : تعريفات ستة حديثة للهيرمينوطيقا :

يمكن تعريف مجال البحث الهيرمينوطيقى فى الوقت الراهن من خلال طرق ست على الأقل، والمصطلح -يعنى كما سبق ذكره- "علم التفسير" بصفة عامة، أما عن معناه الخاص ، فهو المبادئ الصحيحة لتأويل النص exegesis.

أما عن التعريفات الستة فهى كما يلى :

١- الهيرمينوطيقا هى نظرية تأويل الكتاب المقدس biblical exegesis .

٢- الهيرمينوطيقا هى علم مناهج الفيلولوجيا العام Philology (علم فقه اللغة).

٣- الهيرمينوطيقا هى علم الفهم اللغوى.

٤- الهيرمينوطيقا هى الأساس المنهجى للعلوم الإنسانية.

٥- الهيرمينوطيقا هى فينومينولوجيا الوجود والفهم الوجودى كما جاءت عند هايدجر. وهو ما نتطرق إليه فى سياق البحث .

٦- الهيرمينوطيقا هى أنساق التفسير التى استخدمها الانسان للوصول إلى معنى يتجاوز الأساطير والرموز.

ويلاحظ على هذه التعريفات أنها تمثل أكثر من مرحلة تاريخية، وأن كلا منها يشير إلى مرحلة هامة فى مشاكل التفسير الخاصة بالانجيل، وعلم الفقه، والعلوم الطبيعية، والعلوم الانسانية، والانساق الوجودية والحضارية من حيث أن كلا منها يلقى الضوء على جوانب مختلفة ومحددة لفعل التفسير، وبخاصة "تفسير النص"[1]

(١) Ibid, PP.33-34

أما عن بحثنا هذا فنحن نلقي الضوء فيه بصفة خاصة على التعريف الخامس للهيرمينوطيقا بوصفها "فينومينولوجيا الوجود، والفهم الوجودي"، تمهيداً لبحث الهيرمينوطيقا في أصل العمل الفني كما جاءت في تفسير هايدجر للفن.

رابعاً: الهيرمينوطيقا بوصفها فينومينولوجيا الآنية والفهم الوجودى · هايدجر:

قدم هايدجر دراسة فينومينولوجية لوجود الآنية اليومى -فى - لم فى كتابه الشهير "الوجود والزمان" t n فى عام ١٩٢٧، وأطلق على التحليل الذى قام به فى هذا ب اسم "هيرمينوطيقا الآنية" ومعناها فى هذا السياق "تفسير الوجود الانسانى تفسيراً فينومينولوجياً".

أوضح هايدجر أن تحليله يشير إلى أن "الفهم" و "التفسير" من الحالات الأساسية للوجود الإنسانى؛ لذا فإن "هيرمينوطيقا الآنية" · بقدر ما تكون "أنطولوجيا للفهم" تكون "هيرمينوطيقية" بحيث يمكن القول بأن بحثه كان هيرمينوطيقاً مضموناً ومنهجاً[1] .

وإذا كان هايدجر قد أكد أن كل أنواع "الفهم"[*] "زمانية" و "قصدية" و "تاريخية" ، فإنه يكون بذلك قد تجاوز المفاهيم السابقة برؤيته للفهم من منظور أنطولوجى؛ إذ لم يعد الفهم دراسة للعمليات الواعية واللاواعية بقدر ماهو كشف عما هو عينى فى الانسان.

ويمكن القول بأن "الوجود والزمان" بمثابة الأساس الذى نما فوقه تفكير هايدجر المتصر؛ حيث اهتم بالعملية الهيرمينوطيقية التى يُلقى من خلالها الضوء

---

(1) Ibid PP 41-42

(*) يمكن القول بأن تأكيد هايدجر على أهمية الفهم وموضوعاته ... موضوع التفسير ... حتى ... ليست فى مؤلفاته ...

على الوجود، ولقد حقق ذلك فـي "الوجـود والزمـان" بوصفـه "فينومينولوجيـا الآنية"، أمـا فـي المؤلفـات التاليـة، فلقـد تحـول مـن بحث اللاوجـود والوجـود بالمفهومين اليوناني والحديث، إلى بحث الوجود والحقيقة والتفكير واللغة(*) .

ويلاحظ أن أسلوب هايدجر قد أصبح أكثر شاعرية وغموضاً في كتاباتـه المتطورة، وبقى موضوعه الأساسى ثابتا وهو "الكشف عن معنى الوجود"، كما أن موضوع "التفسير" لديه قد تحول من الوصف العام للحيـاة اليوميـة المتوسـطة للآنية فى اتصالها بالموجودات إلى الميتافيزيقا والشعر، فضلا عن تحوله إلى تفسير النص"(١) .

"الفينومينولوجيـا" عنـد هـايدجر -بنـاءً علـى مـا سبق- هيرمينوطيقيـة ، hereméneutic Phenomenology ؛ لأن الظواهـر بـالمعنى الفينومينولوجـى ليست إلا ما يكشف عن الوجود، وفى حين أن الوجود هو فـى كـل الأحـوال وجود للموجود، فعلينا أن نبدأ "بالموجودات فى ذاتها" إذا كان مقصدنا الكشف عن الوجود.

(*) ذهب جادامر G.Gadamer فى كتابه "الحقيقة والمنهج" Wharheit und Methode فى عام ١٩٦٠ إلى أن الهيرمينوطيقا تقع فى مجال اللغة -متفقاً بذلك مع هايدجر- من حيث أن الوجود الذى يمكن فهمه هو اللغة، أو بعبارة أدق، الهيرمينوطيقا لقاء مع الوجـود من خـلال اللغة، كما أكد على السمة اللغويـة للواقـع الانسـانى ذاتـه، وأشـار إلى اهتمـام الهيرمينوطيقـا بالاسئلة الفلسفية حول العلاقـة بين اللغـة والوجـود، والفهـم والتـاريخ، والوجـود الانسـانى والواقع، فالهيرمينوطيقا تقع فى مركز المشاكل الفلسفية الراهنة ولايمكنها الهروب مـن الاسـئلة الابستمولوجية والانطولوجية مادام "الفهم" ذاته موضوعاً ابستمولوجياً و أنطولوجياً .

(١) (Cp Ibid, PP 42-43)

والفينوميولوجيا(*) عند هايدجر "هيرمينوطيقة" أيضاً لأنها تهتم أساساً بوجود الآنية، إلا أن هذا الوجود قد أصبح الآن في طي النسيان ، ولكي تكشف الآنية عن حقيقتها لابد أن تخضع للتحليل الفينومينولوجي مما يتخذ صورة التفسير(**) ، بحيث تصبح "الفينومينولوجيا" عنده وبصورة أساسية "هيرمينوطيقية"(***)

وتتضح العلاقة بين الانسان والعالم -عند هيدجر- من خلال إهتمامه بأشياء هذا العالم، وهو ما يتضمن نوعاً من المعرفة "غير النظرية".

وهو عندما يوضح الأسلوب الأساسي لمعرفة الآنية المهتمة بالعالم، فهو يصف وجود الانسانية كوحدة بنائية تتضمن عناصر ثلاثة مختلفة مسئولة عن وجود الآنية -هناك Da- Sein- being- there، وهذه العناصر هي على الترتيب التأثير الوجداني، والفهم، واللوجوس.

(*) الفينومينولوجيا من حيث الموضوع عند هايدجر هي علم وجود الموجودات، وهي بهذا المعنى تُسمى "أنطولوجيا" ، ومهمة الانطولوجيا الأساسية تتخذ شكل التحليل الوجودي للآنية ex- si al analysis تمهيداً للسؤال عن معنى الوجود.

(**) الآنية كوجود ماهوى ek- sistent تنتمي إلى وجودها الخاص، وتتجه نحو امكانياتها الخاصة بحيث تتجاوز ذاتها، أي أنها قادرة دوما على التفسير .

(Cp.Kockelmans J.Heid er.On Art P 99).

(***) يمكن القول بأن الهيرمينوطيقا تتناول الطريقة التي نضع من خلالها "المعنى" لما يلي:

١ - الكلمات والعبارات

الاشارات والتمثيلات (اللوحات ...) وهو موضوعنا في هذا البحث

٣- عناصر الخبرة الانسانية أو الظواهر المكونة لعالمنا" وهي ما تعبر عن مجال الفينومينولوجيا هيرمينوطيقة

(Cp Kockelmans J Hermeneutic Phenomenology Lectures & Essays" Center for advanced Research in Phenomenology Uni of America Inc 998 P 25?

وإذا توقفنا قليلاً أمام "الفهم الأصلى" عند هايدجر، لوجدناه يتحرك فى مجال الممكنات، ويحاول دوما اكتشافها؛ لأنه يمتلك فى حد ذاته البنية الوجودية "للمشروع" Entwurf- Proj.

وفى هذا الفهم الأصلى "ينفتح" الانسان فى إتجاه وجوده الخاص، فضلا عن "انفتاحه" على العالم ، مما يتيح لـه رؤية مستقبلية لنمط وجوده الخاص، وللأشياء، وللآخر، وللعالم ككل.

وبعبارة أخرى، فإن "الفهم الأصلى" الذى يرتبط عند هايدجر بالتأثر الوجدانى يتسم بالتوقع والتصور التفسيرى explanation- Auslegung، وفيه يتكشف وجود الانسان بوصفه وجوداً ممكنا على أنحاء شتى.

يرى هايدجر أنه فى فهمنا الأصلى "للوجود فى متناول اليد" ندرك العالم من خلال مجموعة من "الاحالات"، بحيث يمكن القول إننا "نمتلك" أشياء العالم "ونراها" بهذه الطريقة أو تلك، و"ندركها" على أساس تفسيرنا لها، وبعبارة أخرى، فإن أشياء العالم يجب أن تؤسس على ملك مسبق، وبصر مسبق، وتصور مسبق(*) مما يكوّن فى النهاية فهمنا الأصلى[1] ، ويعبر ذلك عن الموقف الهيرمينويطيقى عند هايدجر فيما يتعلق بالفهم؛ حيث يرى أن كل من يريد أن يبرر تفسيره، لابد أن يوضح "الافتراضات المسبقة" الكامنة فى الموقف الهيرمينويطيقى فى ضوء الخبرة الأساسية بالشئ المراد الكشف عنه[2] .

(*) هى على التوالى

a fore- having, a fore sight, a fore- Conception.

(١) Kockelmans, Josef.J. · Heid er, On Art & Art Work, PP.98-104.

(٢) Ibid, P.105.

خامساً: الدور الهيرمينويطيقى فى "الوجود والزمان" :

ذهب هايدجر إلى أن "الدور الهيرمينويطيقى" عنصر كامن فى كل محاولة "لفهم" الظواهر الانسانية فهماً تفسيرياً يقوم على فهم السياق الذى تظهر فيه أو تكشف عن نفسها فيه.

كما أوضح فى الصفحات الأولى من "الوجود والزمان" أن "الدور الهيرمينويطيقى" عنصر أساسى فى البحث الفلسفى، وفى السؤال عن معنى الوجود، ويتحقق ذلك فقط عن طريق تفسير الموجودات، وبخاصة الآنية، تفسيراً صحيحاً بالنظر إلى أسلوبها فى الوجود. ولكن أليس فى ذلك "دور" واضح؟ يجيب هايدجر بأنه لايوجد إطلاقا دور فى صياغة السؤال الأساسى عن معنى الوجود؟ فالتفسير عنده مستحيل، اللهم إلا إذا قام على بعض "الافتراضات المسبقة" ، التى تكوّن بدورها "الموقف الهيرمينويطيقى" ويميزها هايدجر بالمصطلحات السابق ذكرها : الملك المسبق، البصر المسبق، والتصور المسبق.

ومعنى ذلك أنه لفهم أى ظاهرة إنسانية، نضع بالضرورة مجموعة من "الافتراضات المسبقة" هى بمثابة مجموعة من المعانى، أو الدلالات التى تضفى المعنى على ظواهر العالم، (الملك المسبق) ومن ناحية أخرى، نفترض أن موضوع الفهم هو مجال للرؤية أو للنظر والتفسير (بصر مسبق)، وأخيرا نحاول تفسير هذا الفهم بمساعدة تصورات إما أن تكون مستمدة من الظاهرة ذاتها أو مفروضة عليها من الخارج (التصور المسبق).

وخلاصة ذلك أن "التفسير" من وجهة نظر هايدجر لايمكن إلا أن يكون افتراضاً مسبقاً لفهم ظاهرة ما حاضره أمامنا، وأن "المعنى" يُستمد من "الملك

المسبق" ، و"الصر المسبق"، والتصور المسبق" هذه الظاهره بحيث يمكن القول بأن أحد السمات الأساسية في البحث الفلسفي أنه "توضيحي" يضع أساساً لمجموعة من الافتراضات المسبقة الخاصة بهذا البحث ذاته، وهو في النهاية ما يعبر عن "دور" ، إلا أننا في مجال التحليل الوجودي لايمكننا تفادى الدور المنطقي، والبرهان الدائرى لأننا هنا بعيدون تماما عن القوانين المنطقية(١) .

تعقيب ..

يمكننا أن نستخلص مما سبق أن لفينومينولوجيا هايدجر بوصفها هيرمينوطيقا معان ثلاث :

١- فينومينولوجيا الآنية "هيرمينوطيقية" من حيث أن الوصف الفينومينولوجى للآنية هو بمثابة كشف و"تفسير توضيحى" يتناول الآنية من منظور الوجود ذاته(٢) ، وهذه الفينومينولوجيا هى "منهج الأنطولوجيا الأساسية" التى تحاول أن تفسر الوجود الانسانى فى ضوء الوجود بما هو كذلك(٣) .

٢- فينومينولوجيا الآنية "هيرمينوطيقية" من حيث كونها "ترانسندنتالية" بالمعنى الكانطى، أى أنها تهتم بإمكانيات المعرفة الانطولوجية بما هى كذلك أو أنها "هيرمينوطيقية" من حيث اهتمامها بالشروط التى تعتمد عليها إمكانية أى بحث أنطولوجى(٤) .

---

(١) Ibid, PP.105-107.

(٢) Ibid, P.99

(٣) Kockel , J.J. H en c , "H eutic Phen ol in Sociology and Religion", P 277

(٤) Kockelmans, J.J Heid er On Art P.99.

فالتفسير عند هايدجر يتم من منظور الوجود ذاته المتعالى أو الترانسندنتالى، ولذا فإن كل محاولة للكشف عن الوجود هى محاولة ترانسندنتالية، وبقدر ما تكشف الانطولوجيا الأساسية عن الشروط اللازمة للبحث الانطولوجى، تكون ترانسندنتالية(١) .

٣- فينومينولوجيا الآنية "هيرمينويطيقية" من حيث كونها "تحليلية" بالمعنى الكانطى، حيث يتم تفسير وجود الآنية من منظور حقيقة الوجود، ومن حيث كونها تحليلا للوجود الماهوى للآنية، واتجاهها نحو العالم.

الأنطولوجيا الأساسية عند هايدجر -إذن- تحليل ترانسندنتالى منهجى يتسم بأنه تحليل "فينومينولوجى هيرمينويطيقى" .

ونحن فى سياق بحثنا الحالى نحاول تطبيق ذلك على محاضرة هايدجر حول "أصل العمل الفنى"(*) بحيث يمكن القول بأن هايدجر قد استخدم فى محاضرات الفن" المنهج الفينو- هيرمينويطقى h en 'co- Phenomenological لتفسير ماهية العمل الفنى" فى ضوء "حضور" الوجود الذى ينكشف من خلال ما يُسمى بالمنفتح the Open كما سيأتى بيانه تفصيلا(٢) .

وهايدجر إنما يستخدم هذا المنهج فى مجال العمل الفنى، لأن السؤال عن "المعنى" لايوجد إلا من خلال "الحوار" بين الانسان، والأشياء داخل العالم، مما يفسر لنا كيف أن فهم العالم يشتمل أيضا على فهم لوجود الإنسان الماهوى والعكس صحيح(٣) .

---

(١) Kock , J.J Hermeneutic Phenomenology. P.277

(*) Der U des Kunstwerkes

(٢) Kockelmans, J.J. "Heid er On Art and Art Works", P.99

(٣) Ibid., P.104

الفصل الأول

المفهوم الهيرمينويطيقي للعمل الفني

عند مارتن   يدجر

تمهيد

تحول هايدجر فى منتصف الثلاثينيات إلى الفن والاستطيقا Ästhetik تحولا ملحوظاً فى محاضرته "الأصل فى العمل الفنى"(*) المنشورة فى كتابه "متاهات"(**)(1)

ففى عام ١٩٣٥م ألقى هايدجر مجموعة من المحاضرات نشرها فى كتابه "مدخل إلى الميتافيزيقا"(***) ، وفى العام ألقى فى فرايبورج محاضرته "الأصل فى العمل الفنى" وهى المحاضرة التى قوبلت بحفاوة بالغة.

فطور هايدجر المحاضرة الأصلية لتظهر فى محاضرات ثلاث ألقيت فى مناسبات مختلفة -يتناولها هذا البحث تفصيلا- وصادفت نجاحاً ملحوظاً. ونشرت هذه المحاضرات فيما بعد فى كتابه "متاهات" كما سبق ذكره فى عام ١٩٥٠م، ويبدو منها معالجة هايدجر لموضوع العمل الفنى بشكل منظم ونسقى ربما للمرة الأولى(2).

كما يبدو أنها ... أكثر مناقشات هايدجر تطورا عن طبيعة الفن(****)، وتدور أساساً فى مجال الفن، والمفاهيم الهيرمينوطيقية الأساسية للحقيقة،

(*) Ursprung K .

(**)

(1) F Wi ed: M. d , J.B. Verlags lung, rt, Germany, 1976, S.71

(***) in die Metaphysik.

(2) Kockelmans, J h, J. "On the T of Being" On Heidegger's Later osophy, Indiana Uni. Pres, Bloomington, U.S.A., 1984, P.170.

(****) يلاحظ أن تأملات "هايدجر" حول "تاريخ الاستطيقا" قد ظهرت فى كتابه "نيتشه" الذى نشره فى جزأين وهذه التأملات جزء من محاضرة ألقيت فيما بين عامى ٣٦، ٣٧. -

والوجود، واللغة[1] ، وتوضح بصفة خاصة مفهوم هايدجر عن "أصل العمل الفني"[*] في ضوء مفاهيم العالم والأرض والمعركة الناشبة بينهما من خلال العمل الفني كما سيأتي بيانه تفصيلاً[2] .

وهنا، وتشتمل محاضرة "الأصل في العمل الفني" على مقدمة موجزة وفيها يوضح هايدجر كيف يكون الفن "أصلاً" لكل من الفنان والعمل الفني، ثم تتفرع المحاضرة إلى فروع ثلاثة هي على التوالي : "الشيء والعمل الفني"، "العمل الفني والحقيقة"، "الحقيقة والفن". ثم يأتي "الملحق الاضافي" ، وفيه توضيح للصلة بين أفكاره والاستطيقا الحديثة، ثم ما أضافه في عام ١٩٥٦م من توضيحات تحاول أن تستبعد أي مفاهيم خاطئة حول الموضوع[3] .

حاول هايدجر في المحاضرة البحث عن ماهية الفن" بالسؤال عن "أصل العمل الفني"، كما حاول الكشف عن معنى الأصل عن طريق تأملاته حول

- كما ألقى هايدجر محاضرة في روما بعنوان "هيلدرلين وماهية الشعر" التي نشرت فيما بعد مع ت أخرى تدور حول هيلدرلين في كتابه "هيلدرلين وماهية الشعر"، فضلاً عن تناوله ماهية الشعر في مؤلفات أخرى ظهرت فيما بعد، ومنها بصفة خاصة "في الطريق إلى ١٩٥٩م وفيها جميعاً يؤكد لاعلى وجود العمل الفني؛ وانما على ماهية الشعر، وهو ما يحتاج في تقدير الباحثة إلى دراسة عميقة مستقلة ..

. Kockelman, J.J. T ...", P.1 ."

(١) , R.E: " ...", P.I .

(*) جدير بالذكر أن هذه المحاضرة لاتتناول العمل الفني من خلال مفهومي المادة والمضمون ولاتذكر شيئا عن مفهوم "العبقرى"، ولاتستخدم مصطلح "الخبرة الاستطيقية" ، ولاترسي قواعد أي نظرية عن التذوق الفني .

"CP. Kockelmans, J.J.. Hei . ..., P.72."

(٢) Kockelmans, J.J. er Art.." P.77.

(٣) Kockelmans, J.J "Heidegger ." P.170.

معنى الحقيقة، والحقيقة هنا تختلف عن معناها المألوف، فنحن عادة ما نربط بين الحقيقة والمعرفة كي نميز بينها وبين "الجميل" و"الخير" بوصفهما من الانشطة العملية (غير النظرية).

أما عند هايدجر فالحقيقة هي قبل كل شئ ‥ الوجود، ولاوجود للجمال عنده بمنأى عن الحقيقة، فالعمل الفني عندما يكون حقيقياً يتصف بالظهور، وهذا الظهور بو حدوثا للحقيقة في العمل الفني إنما هو "الجمال".

ومعنى ذلك أننا نجانب الصواب إذا ‥ بأن الجميل كامن في الشكل أو الصورة، لأن الشكل يتخذ مكانه من الوجود بما هو كذلك، ومن الموجودات[1].

أما عن التفسيرات المختلفة لمحاضرة هايدجر، فكان منها رأى أوتوبوجلر O,er. P في كتابه "طريق الفكر مارتن هايدجر[2]. حيث ذهب إلى أن هايدجر لم يتحدث على الاطلاق في فلسفة الفن فضلا عن أن مقالات "المتاهات" تنبع من المرحلة الرومانتيكية ‥ هايدجر (١٩٣٣-١٩٣٨م) التي حاول فيما بعد أن يتجاوزها[3].

ويستدل "بوجلر" على هذا الزعم بالاشارة إلى ماجاء في الملحق الإضافي للمحاضرة في عام ١٩٦٠م، حيث أعلن هايدجر أن محاضرته عن العمل الفني قد تركت موضوعات ‥ بلا حل، وأحد ‥ الموضوعات هو مشكلة معنى

---

(١) P.P. 171-1

(٢) Denkwegs ‥ deggers"

(٣)

الوجود، والفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود[1]

كما ذهب "بوجلر" إلى أن هايدجر قد كتب فيما بعد مقالا عن إمكانيه الفن في عالم التقنية، وأنه قد تحول إلى الفن بعد تجربته المؤلمة في مجال السياسة، أي أن اهتمام هايدجر باللغة والفن في هذه المرحلة -من وجهة نظر بوجلر- تعبير عن فراره من الواقع السياسي[2] .

ولقد قام فيلهلم فون هرمان Von H بالرد على تفسير بوجلر، ووجه نقداً له في مقدمة كتابه : "فلسفة الفن عن هايدجر"[*] ، فعلى الرغم من أن هايدجر لم يضع استطيقا فلسفية، إلا أنه قدم بالتأكيد فلسفة للفن من منظور السؤال عن معنى الوجود[**] Seinsfrage ومن ناحية أخرى، أشار فون هرمان" إلى أن محاضرات "متاهات" عن الفن تشتمل فعلا على الخطوط العريضة لفلسفة هايدجر حول الفن، وهرمان" بذلك يتفق مع كثيرين من شراح فلسفة هايدجر، ومنهم بصفة خاصة فالتر بيمل Bi ، كما أوضح "فون هرمان" أن السؤال عن ماهية الفن إنما يدور في فلك السؤال عن الوجود، بحيث يمكن القول إن هايدجر أراد أن يطور فلسفة في الفن تتميز عن محاولات العقليين، والتجريبيين، وكانط، وهيجل، وبعبارة أخرى، فإذا كان السؤال عن الوجود سؤالا أساسيا في فلسفة هايدجر ، فإن السؤال عن

---

(۱) Kockelmans, J.J "Heidegger. Art.." P.81

(۲) Ibid.

(*) Heidegger losophie

(**) يمكن القول بأن المحاضرة بأسرها تسير على الطريق المؤدى إلى السؤال عن معنى الوجود أو الطريق الذى ينكشف به الوجود أو يحتجب، أى أن تحديد ماهو الفن في حد ذاته، يمكن التفكير فيه فقط من منظور السؤال عن حقيقة الوجود

معنى الفن ينبغي تناوله في إطار هذا السؤال الأساسي(*) .

كما يرفض "فون هرمان" رأى القائلين بأن هايدجر لم يطرق قط السؤال عن مكانة الفن في عالمنا التقني، فإذا كان لم يتحدث عن وظيفة الفن في عالمنا المعاصر(**) ، إلا أنه قد وضعنا على الطريق الصحيح المؤدى إلى الاجابة عن ذلك السؤال(١) .

أولاً : هيرمينويطيقا السؤال عن الأصل :

حاول هايدجر أن يوضح حقيقة الفن في دراسته عن "الأصل في العمل الفني"، وأن يفسر ماهية الفن والعمل الفني من خلال فهمه "للأليثيا" a-L eia كما أرادها اليونان بمعنى التجلي، والتفتح، والظهور من طوايا التحجب والخفاء(٢) .

وتبدأ الدراسة بالسؤال عن الأصل الذى يستمد منه العمل الفني طبيعته وماهيته بوصفه كذلك.

(*) أشار "فون هرمان" في كتابه إلى أنه قد سُنحت له الفرصة لمناقشة "محاضرة الفن" مع هايدجر نفسه في جلساته التي كان يعقدها أسبوعياً، ولمدة تربو على الأربع سنوات (١٩٧١-١٩٧٥م) واتضح له من خلال هذه المناقشات أن هايدجر لم يتخل قط عن أفكاره الأساسية بخلاف ما رأى "بوجلر".

(**) ذهب هايدجر في المحاضرة التي ألقاها في أثينا في عام ١٩٦٧م حول الفن، والحديث الذى أدلى به إلى مجلة " S " إلى أن الفن يسير حاليا في ركب التقنية الحديثة، أى الاستفسار الذى تحدده الميتافيزيقا الحديثة Ge-S (Ibid, P 87).

(١) 82-87

(٢) مارتن هايدجر : "نداء الحقيقة" ترجمة ودراسة وتعليق عبد الغفار مكاوى، سلسلة النصوص الفلسفية، دار الثقافة عة والنشر، القاهرة، ١٩٧٧م، ص ١٧٩-١٨٠ .

يقول هايدجر فى مستهل المحاضرة:

".. تعنى كلمة "الأصل"(*) Ursprung- Origin هنا ما يجعل الشى "ماهو"، و "كيف هو"، اى ما يكوّن "الأصل" فى ما : وجوهره(**) Wesen والسؤال عن أصل العمل الفنى سؤال عن أصل ما : "(1)

وواضح من النص السابق أن هايدجر قد إنطلق فى تأملاته عن "أصل العمل الفنى" من العلاقة بين معنى الأصل Ursprung-Origin و"الماهية" We -e.

والأصل كما أوضح هايدجر -هو المصدر الذى ينبثق عنه الشئ، إنه ما يمكن الشئ من الوجود بالطريقة التى يوجد عليها، وبنفس الكيفية، أو هو مانسميه بالماهية". والسؤال عن "صل العمل الفنى" هو -من ثم- سؤال عن "الماهية" أو عن مصدر وجوده وحضوره(2) .

يقول هايدجر فى حديثه عن "الأصل" :

"الفنان هو أصل العمل الفنى، والعمل الفنى أصل الفنان، ما من أحد يوجد بدون الآخر.. وكلاهما يوجد بفضل شئ ثالث

(*) تعنى الكلمة الالمانية Ursp "الأصل" ، وهى مرادفة للكلمة الانجليزية-r-Cause begining- So ، وهى مشتقة من الفعل الألمانى ersp بمعنى "يصدر عن forth from ،to Sp وتعنى السابقة "er" و "ur" غالباً "from" أى "عن"

(**) Die Herkunft Seines Wesens- the Source of its nature.

(1) Heidegger, M. : “Der Urspung des Kunst We-kes”,

(2) Kockelmans, J.J: Heid er On Art...P.88.

سابق عليهما معاً، ومنه يستمد كلاهما إسمه: انه الفن Kunst-art . (إذن) السؤال عن أصل العمل الفني يصبح سؤالا عن ماهية الفن، ولأن السؤال عن الكيفية التي يوجد من خلالها الفن يجب أن يظل سؤالاً مفتوحاً، فسوف نحاول أن نكتشف ماهية الفن حيث يوجد الفن وبطريقة واقعية فالفن يكون حاضراً في العمل الفني» (*)(1)

من النص السابق، نجد أن السؤال عن ... الفن هو في نفس الوقت سؤال عن العمل الفني والفنان، فالفنان هو من يجعل العمل الفني عملاً فنيا، والعمل الفني هو ما يجعل الفنان فنانا، ولكنهما بحاجة إلى شئ ثالث يجمع بينهما ويكون حقيقتهما ، وهو "الفن"، "فالفن" أصل الفنان والعمل الفني(2) .

ولكن هل يمكن للفن أن يصبح مصدر كل شئ على وجه الاطلاق، وأين يوجد الفن؛ وكيف؟ ، وما الفن في حد ذاته باعتباره مختلفا عن العمل الفني، وعن الفنان الذى ينتجه؟

وينتهى هايدجر أن الطريقة الوحيدة الممكنة للعثور على "ماهية الفن" هي "فحص الموجود الذى يتجلى فيه الفن"؛ أى فحص العمل الفني ، و ... انطلاقه في بيان ذلك بتأمل العلاقة معنى "الأصل" -Ursprung

(*) in K

(1) Ursprung...", S.8.

(2) عبد الغفار مكاوى : "مدرسة الحكمة" ، مقال : حذاء فان جوخ ، دار الكاتب العربي والنشر - القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٢٩٤.

و"الماهيــة "(*) Wesen- Essence- Coming to Origin-Leap from Pres وانتهى إلى أن السؤال عن "أصل" العمل الفنى إنما هـو سؤال عـن "ماهيته" أو منبع وجوده وحضوره(١)

ثانياً : الدور الهيرمينويطيقى فى "أصل العمل الفنى" :

".. يمكننا أن نعرف ماهو العمل الفنى مـن خـلال ماهيـة الفـن وحده.. ونلاحظ فى ذلك أننا بصدد دور.. فنحن يمكننـا أن نعرف ماهية الفـن من خـلال البحـث القـارن لأعمـال فنيـة موجودة فى الواقع.. ولايمكننا ذلك مالم نعـرف مسـبقا ماهو الفن.. للا مفر من الدخول فى الدور ، وليـس فـى ذلـك عيب أو قصور..(٢)".

يرى هايدجر أنه يمكننا معرفة ماهية الفـن من خـلال العمـل الفنـى، كمـا يمكننا معرفة ماهو العمل الفنى من خلال ماهية الفن، وفى ذلـك "دور" واضـح لايمكن تجنبه لأنه يقوم على "الدور" الموجود فى طبيعة الفهم الإنسانى كمـا (**)

(*) بالنسبة للكلمة الألمانية "Wesen" يستخدمها هـايدجر بمعنيين مختلفين ولكنهما مترابطان، فغالبا ما يستخدمها بمعناها الاصطلاحى ce "للماهية" ، وأحيانا يستخدمها بالمعنى الحرفى؛ حيث يعنى الفعل الألمانى "wesen" Währen فالكلمة -اذن- تعبر عن فكرتـين يبـدو أنهمـا متناقضتـان الظهـور والاحتجـاب - abide ، وعـادة مـا تترجم "الماهيــة" بـالحضور Coming- to - Presence ، فهى تشير إلى شئ نمط وجوده دائما هو "الظهور"

(١) Kockelmans, J.J. "Heidegger Art..", P.89.

(٢) Heidegger, M.: " des Kunstwerkes, S.8.

(**) استمد هايدجر ألفته بالهيرمينويطيقا مـن خـلال دراسته للتاريخ واللاهـوت وباسـتيحاء هـذا التراث تمكن من تطوير مفهومه لا طوله عن الدور الهيرمينوطيقى الذى يقـوم -كمـا لاحـظ جادامر على هدف الانطولوجى عند هايدجر وهو إرساء البنية القبلية للفهم fore- Structure

أوضحه هايدجر في الوجود والزمان(١)

ويعني ذلك - من وجهة نظر هايدجر - أنه لايمكننا أن نتحدث عن الفن "من حيث هو كذلك" إلا من خلال محصا للأعمال الفنية، مما يعني أننا نتحرك في دور واضح(*) ، كما سبق ذكره، فماهية الفن لاتتضح إلا من خلال

---

(١) "Kockelmans, J.J. Heid er, On Art ". P 100

(*) تعبر محاضرات "هيجل" حول "الاستطيقا" عن "دور" . فالفيلسوف يجب أن يقدم برهاناً عن سبب وجود أعمال فنية، وهذا البرهان ينبثق في نفس الوقت من مفهوم الفن. وفي تحليله الأخير للروح المطلق ذاته يتضح أن الفن في جميع صوره ينبثق بالضرورة من التطور الذاتي للروح.

كما استخدم "هيجل" الدور في سياق آخر في "فينومينولوجيا الروح": فعلى الرغم من أن الوعي المتناهي يبدو عاجزاً عن تحديد الهدف من وراء أفعاله التي يقوم بها قبل أن تتم هذه الأفعال، فإنه قبل أن يتم الفعل، يجب على الوعي أن يضع هذا الفعل أمامه بوصفه "هدفه الخاص، وعلى ذلك فالفرد الذي يقوم بالفعل يجد نفسه في "دور"، حيث تفترض فيه كل لحظة مسبقاً ت الأخرى وهكذا.

ويبدو أن "هايدجر" قد حاول أن يستبعد هاتين الفكرتين في محاضراته عن "أصل العمل الفني"، وأن يجسدها في تفسيره الأنطولوجي للدور الهيرمينوطيقي: فكما هي الحال عند هيجل، أشار هايدجر إلى أن مهمته في محاضرات الفن ليست فلسفية خالصة؛ فهو يبدأ مثل هيجل من المفاهيم المألوفة عن الأعمال الفنية بوصفها "أشياء" صنعها فنانون، ويقبل مثله الرأي القائل بأن التفكير التأملي في هذه المفاهيم المألوفة يؤدي إلى "رفض" المفاهيم التجريبية والعقلية "للفن"؛ فالتجريبيون -مثلاً- يشتبكون مع "علم النفس"، وبالتالي لايصلون قط إلى ماهية الفن، بينما الفكرة المجردة عن الجمال بما هو كذلك لاتتعلق بالأعمال الفنية الجميلة.

وأخيراً ، فإن الدور التأملي الهيجلي له على الأقل سمات ثلاث يستبعدها تصور هايدجر عن الدور الهيرمينوطيقي:

١- الدور الهيجلي يشير إلى المكانة المميزة للحاضر لما له من أهمية في عملية التطور.

٢- عند هيجل لايوجد "تكرار" أو عودة إلى الوراء، وإنما فقط " كر" -Er

٣- الدور الهيجلي يتضمن إمكانية التحقق النهائي أو الهوية، Id tät أو بعبارة أخرى، -

المقارنة بين الأعمال الفنية[1]

ويؤكد هايدجر أننا هنا لسنا بصدد الدور الذى ينهى عنه المناطقة، لأننا لانستنتج شيئا، ولانبرهن على شئ، وإنما نحن نحاول أن نكشف عن حقيقة العمل الفنى فلا ضير من السير فى دائرة تمتد بنا من العمل الفنى إلى الفن، ومن الفن إلى العمل الفنى[2] .

- الاختلاف enz عنده ليس نهائياً فى كل عمل فنى.

(Cp: Kockelmans, j.j. . On The Truth..", P.P 108-109.)

(١) Kockelmans, J.J., Heid er, On the Truth of Being", P.175.

(٢) عبد الغفار مكاوى . "نداء الحقيقة" ، ص ١٨١

تعقيب ...

يمكننا أن نستخلص مما سبق ذكره عن "هيرمينوطيقا" أو تفسير " هايدجر "للأصل" في العمل الفني النتائج التالية :

أولاً : أن هايدجر قد أحدث بتفسيره انقلابا فى الاستطيقا الحديثة كما جاءت عند كانط وشوبنهاور وغيرهما، والتى كانت ترى أن الأعمال الفنية تنشأ من خلال نشاط الفنان ، ومنهما انتقلت إلى الاستطيقا المعاصرة بحيث أصبح العمل الفنى هو العمل الذى يصدر عن نشاط المبدع أو الفنان.

أما هايدجر فيرى أن هذا المفهوم عن أصل العمل الفنى يستند إلى "تفسير ذاتى" لعملية الابداع الفنى، وهو التفسير الذى ساد الفلسفة الحديثة التى أفسحت مكانا مرموقا لذاتية الانسان فى الميتافيزيقا. ولقد أرجع هايدجر العلاقة الأبدية بين العمل الفنى والفنان إلى حد ثالث هو "الفن ذاته"، وهو الذى يحتل المكانة الأولى بوصفه "الأصل" أو المصدر الذى يستمد منه كل من الفنان والعمل الفنى مالهما من مكانة[1] .

ثانياً : أن هيرمينوطيقا "الأصل" فى هذا الصدد إنما تعنى :

١- أن الفنان "يترك" العمل الفنى ليصدر عنه Lassen-Letting.

٢- أن العمل الفنى "يترك" الفنان ليصدر عنه.

٣- أن الفن ينبثق عن كليهما :الفنان والعمل الفنى[2] .

(١) Kockelmans, J.J.: "Heidegger, On Art. ", P.90

(٢) Ibid.

٤ - أن هايدجر قد حاول أن يطبق المنهج الفينومينولوجى على "الظاهرة الفنية"، فلم يتجه نحو دراسة شخصية الفنان، أو عملية الابداع الفنى؛ بل مضى مباشرة إلى "العمل الفنى" محاولاً وصفه وصفاً علمياً دقيقاً باعتباره "ظاهرة معيشة"، كما أنه -فى نطاق منهجه- حاول الكشف عن "ماهية الفن" بالرجوع إلى "العمل الفنى" القائم بالفعل فى عالم الواقع، وكأن كل مهمة عالم الجمال إنما هى توجيه الأسئلة إلى العمل الفنى من أجل الوقوف على وجوده الخاصة .

وهايدجر بذلك يساير الاتجاهات المعاصرة فى علم الجمال، وهى التى تركز اهتمامها على "العمل الفنى" وحده[١] .

---

(١) زكريا إبراهيم "فلسفة الفن فى الفكر المعاصر" سلسلة دراسات جمالية (١) . مكتبة مصر القاهرة، ١٩٦٦م، ص ٢٥٨ - ٢٧٣

الفصل الثاني

«هيرمينويطيقا الشئ والعمل الفني»

أولاً : تفسيرات * لشيئية الشئ فى تاريخ الفلسفة :

- يقول هايدجر فى محاضرته الأولى عن "الشئ والعمل والفنى"

" .. هدفنا هو الوصول إلى الحقيقة المباشرة والكاملة للعمل الفنى لأنه من خلال ذلك فقط نكتشف الفن الحقيقى، ولذلك ينبغى علينا أن نبحث فى شيئية العمل الفنى dinghafte des werkes . ماهى حقيقة الشئ بما هو كذلك، سؤالنا يهدف إلى معرفة شيئية الشئ(*)، أى اكتشاف سمة الشيئية فى الشئ(**)" (١).

ويبدو من النص السابق أن اكتشاف ماهية الفن التى تظهر فى العمل الفنى، تقتضى أن نتجه إليه، وأن نتساءل عن طبيعة وجوده. وأول ما نلاحظه عنه أنه شئ مثل سائر الاشياء؛ إلا أنه يتميز عنها جميعاً، لأنه يفصح عما هو أكثر من الشئ ذاته، إنه رمز(٢) Symbol، فشيئية العمل الفنى تبدو كأنها البنية التحتية e der Untebau-Sub التى يُشيد فوقها العنصر الحقيقى فيه(٣).

ونحن لانستطيع أن نغفل جانب "الشيئية" فى العمل الفنى، وآيه ذلك أن فى النصب التذكارى حجارة ، كما أن فى اللوحة أصباغا لونية..، إلا أن شيئية العمل الفنى من نوع خاص تختلف عما عداه من أشياء، فهو موضوع خاص

(*) Dingsein, the thing- being, die Dingheit- the thingness.

(**) das dinghafte des Dinges, the thingly character.

(١) Heid , M.: Der Ursprung des Kunstwerkes, S.11.

(٢) Kockelmans, J.J. Heid er, On The truth. P.173.

(٣) Heidegger, M. Der Ursprung.., S.10

ينقل إلينا بطبيعته شيئاً آخر غير "الواقعة المصنوعة" أو "الشئ المتحقق"، والشيئية هي الدعامة المتينة التي تستند إليها مقومات العمل الفني باعتباره موضوعاً حسياً(١)، فالعمل الفني يتجاوز "الشئ"، ويشير إلى ماهو أبعد منه، ويقول أكثر مما يقوله مجرد الشئ، كما يوحى إلى ما يرتفع عنه ويعلو عليه(٢).

يهدف هايدجر هنا إلى معرفة شيئية الشئ، أو نوع الوجود المميز للأشياء؛ فوضع قائمة للأشياء : الأحجار .. السحب.. الأرض، أى أن كل الموجودات "أشياء"، إلا أن هايدجر يتردد فى أن يطلق على الحيوان والنبات مسمى "الشئ"، وكأن كلمة "الشئ" تناسب عالم الجماد . خاصة، ويرى أن الأشياء الطبيعية، والأدوات (المصنوعة) هى ما عُرف دائما باسم الأشياء"(٣).

بعبارة أخرى، فإن كل ما يظهر بنفسه إلى الوجود يسمى فى الفلسفة شيئاً، كما أن مالايظهر ولاتراد عين قد نسميه أيضا شيئا على منوال الشئ فى ذاته "الكانطى ، وكل ماليس عدما هو إذن شئ، والكلام ينطبق على العمل الفنى من حيث هو موجود بين الموجودات(٤).

قدم هايدجر فى محاضرته الأولى تفسيرات ثلاثة لشيئية الشئ كما جاءت فى تاريخ الفلسفة وهى كما يلى :

(١) زكريا إبراهيم : "فلسفة الفن فى الفكر المعاصر"، ص ٢٦٢.

(٢) عبد الغفار مكاوى : مدرسة الحكمة ، مقال " حذاء فان جوخ" ص : ٢٩٦

(٣) Kockelmans, J J "Heid er, T " of Being , P.174.

(٤) نفس المرجع العربى.

(أ) التفسير الأول للشئ فى تاريخ الفلسفة :

يقول :

".. تفسيرات شيئية الشئ det Dingheit des Dinges-the thingness of the thing التى سيطرت على مجرى الفكر الغربى أصبحت واضحة بذاتها فى الاستخدام اليومى ويمكن ردها إلى تفسيرات ثلاثة:... التفسير الأول لشيئية الشئ مؤداه أن الشئ جوهر يحمل الصفات المميزة له.. ولكن هذا التفسير لاينطبق على الشئ الحقيقى بالمعنى الدقيق للكلمة، وانما على أى موجود مهما كان، فهو لايميز بين الاشياء وغير الأشياء"[(١)].

يتناول هايدجر فى النص السابق أول تفسيرات تاريخ الفلسفة لمفهوم الشئ؛ ومؤداه أن الشئ هو "الجوهر" الذى يتصف ببعض الصفات والأعراض، فهو "النواة" التى يتجمع حولها بعض الخصائص[(٢)] أو هو "الموضوع" الذى يحمل الصفات والمحمولات[(٣)] .

ويلاحظ أن هذا التفسير لمفهوم الشئ يبين كيف ميزت الفلسفة اليونانية بين الجوهر Substantia، والأعراض accidens ولكن هذا المفهوم للشئ لايقوم على أساس، وينطبق -كما يرى هايدجر- على أى موجود أياً كان، ولايقتصر على الأشياء فقط، بالمعنى الضيق للكلمة، كما أنه لايحدد حقيقة شيئية الشئ[(٤)] .

---

(١) Heid er, M. "Der Ursprung ..", SS- 13-16.

(٢) زكريا إبراهيم : "فلسفة الفن فى الفكر المعاصر، ص ٢٦٣.

(٣) عبد الغفار مكاوى : "نداء الحقيقة"، ص ١٨١.

(٤) Kockelmans, J.J On The Truth of Being, P.175.

كما يبين هذا المفهوم أن الفكر الغربي قد تصور بناء "الشيء" على غرار تركيب "القضية البسيطة"، مما يعني أن الموجودات جواهر تتصف ببعض الكيفيات، وأن الشيء مجرد حامل لهذه الكيفيات وكأنه بلا أي وجود خاص يعبر عما فيه من تلقائية وباطنية وكثافة[1] .

التفسير لى للشيء :

".. الشيء هو aistheton الذى ندركه بالحواس، ويتعلق دراك الحسي Sensibility- Emp d gen ... الشيء ليس إلا وحدة من كثرة ا ت الحسية، سواء كانت هذه الوحدة تعبر عن الكل أو عن الشكل .. (ومع ذلك) فالتفسير الأول يجعل الشيء بعيدا عنا، والثاني يقربه منا إلى حد كبير حتى يختفي معنى الشيء"[2]

يتناول هايدجر في النص السابق التفسير الثاني لمفهوم الشيء، ومفاده إن الشيء وحده تؤلف بين المعطيات الحسية المتنوعة، أو أنه الموضوع القابل للادراك بوصفه تلك الوحدة التي تؤلف بين المعطيات الحسية.

إلا أن هذا التفسير بدوره لايعلمنا ماهو الشيء؛ فإذا كان التفسير الأول قد جعل من "الاشياء" ظواهر بعيدة عنا كل البعد، فإن الثاني قد جعلها ظواهر قريبة منا كل القرب وكأنما هي أحاسيس باطنة في صميم شعورنا[3] .

(١) زكريا إبراهيم : "فلسفة الفن في الفكر المعاصر" ، ص ٢٦٣ .

(٢) Heidegger, M. Ursp ..", ss. 17-18.

(٣) زكريا إبراهيم : فلسفة الفن .. ، ص ٢٦٣.

ومن ناحية أخرى، فإن هذا التفسير يجعلنا فى حيرة من أمرنا، لأننا لاندرك حق مجموعة من الإحساسات المنفصلة الخاصة بالألوان أو الأصوات[1] .

وبناءً على ما سبق ظهرت الحاجة -كما يرى هايدجر- إلى التفسير الثالث إلى مفهوم الشئ ليتفادى مافى التفسيرين الأولين من إفراط وتفريط

التفسير الثالث لمفهوم الشئ :

يقول هايدجر :

" .. الشئ مادة تشكلت من خلال الصورة ein geformeter Stoff ... .. وهذا التمييز بين الصورة والمادة(*) هو الأساس الذى تقوم عليه بصفة عامة كل نظريات الفن والاستطيقا .. ولكن هذا التمييز لم توضع أسسه بصورة كافية.. فضلا عن أن مجال تطبيقه ينأى عن الفن والعمل الفنى"[2] .

يتناول هايدجر التفسير الثالث لمفهوم الشئ -وهو التفسير الذى يضرب بجذوره فى القدم مثله مثل التفسيرين الأول والثانى، ويحاول أن يوضح مصدر تميز المادة التى تكون دائما موجودة ومصحوبة بالشكل.

فالشئ طبيعيا كان أم مصنوعا ليس إلا مادة متشكلة أو أنه "المادة المتشكلة" التى تحمل "صورة معينة" وليس من شك فى أن ما يخلع على "الشئ" صلابته، وكثافته، وتماسكه إنما هو "ماديته"[3] .

---

(١) Kockelmans J.J.. On the Truth. , P 175

(*) & Form- Stoff and Form.

(٢) Heidegger, M.: "Der Ursprung.. ", S.19

(٣) زكريا إبراهيم . "فلسفة الفن ..."، ص ٢٦٣

وإذا كان هذا التفسير يشير إلى "شيئية" كل عمل فنى التى بات من الواضح أنها "المادة التى يتكون منها العمل الفنى، وأن هذه "المادة" هى بمثابة "الحامل" Substrate لفعل الفنان الذى يمدها بشكلها الصحيح، فإن هايدجر "يشك" أيضا فى صحة هذا المفهوم الذى يتجاور فى وصفه للصلة بين المادة والصورة مجال الاستطيقا والفن . و"يضيف" أن هذا التميز بين المادة والصورة إنما يصف نوع وجود الأداة das Zeug-equipment حيث تحدد الصورة نوع وجود المادة، بينما تتحدد المادة ذاتها من خلال الغاية التى صنعت من أجلها الأداة. وهايدجر بذلك "يؤكد" أن المادة والصورة معا يحددان ماهية الأداة[1] .

وانتهى هايدجر من هذه التفسيرات الثلاث إلى مقارنة بين "الموضوع النفعى" والعمل الفنى" ليبين أن مفهوم "الصورة والمادة" يصدق على "الموضوع النفعى" بصفة خاصة لا على "العمل الفنى" : فالمنفعة باطنة منذ البداية فى صميم عملية "صناعة" الأشياء المصنوعة بحيث يتخذ "الموضوع النفعى" صورة نتاج صناعى لتحقيق غاية من الغايات، وهذه الغاية هى الأصل فى تنظيم مادته وتشكيلها على هذا النحو أو ذاك، وفى هذا يختلف "الموضوع الصناعى" عن "الموضوع الطبيعى"، فللأول "صبغة نفعية" تتحكم فى علاقة صورته بمادته؛ فى حيث أن للثانى "صبغة عفوية" تعبر عن ارتباط صورته بمادته بطريقة تلقائية[2].

ويحتل "الموضوع الصناعى" أو الأداة -فى نظر هايدجر مركزاً وسطا[3] بين "الشئ الطبيعى" من جهة والعمل الفنى من جهة أخرى؛ فهويشبه من جهة "الشئ الطبيعى" : لأنه يبدو أمامنا كحقيقة شيئية لها مظهرها الخارجى، وهو

(١) Kockelmans, J.J "On the Truth. ", PP 175-176.

(٢) زكريا إبراهيم : "فلسفة الفن ..."، ص ٢٦٤-٢٦٥.

(٣) Heidegger, M : Der Ursprung ", S 22

ينشبه من جهة أخرى "العمل الفنى" لأنه نتاج صناعى قد حققته اليد البشرية؛ إلا أن للعمل الفنى من "الحضور" والأكتفاء الذاتى" ما يجعله أقرب إلى "الشئ الطبيعى " منه إلى "الموضوع الصناعى"(١)

سنخلص من ذلك أن ثم تشابها بين الأداة والعمل الفنى بمقدار ما يكون الأثناء من صنع الانسان(*) ؛ فضلا عن أن بنية المادة -الصورة The Matter-Form- Structure تتكشف من خلال الأداة، وهى البنية التى يشترك فيها جميع الموجودات ، وأخيراً ، فإن التمييز بين المادة والصورة لايكشف من وجهة نظر هايدجر عن شيئية الشئ، ولا يساعدنا لفهم ماهية العمل الفنى؛ فالأدوات تكاد تتماثل مع الأعمال الفنية أكثر من الأشياء نفسها، وربما أمكننا أن نكتشف ماهية العمل الفنى عن طريق تمييزه عن الشئ المصنوع(٢) كما سبق ذكره.

---

(١) زكريا إبراهيم "فلسفة الفن . "، ص ٢٦٥

(*) يتصل هذا التفسير الأخير بالايمان المسيحى، الذى يرى أن كل الأشياء من خلق الاله بوصفه صناعة أو إنتاجا للاله .

(٢) Kockelmans J J "On The Truth " P 176

تعقيب :

والخلاصة هي أن هايدجر في تحليله الهيرمينوطيقي لمفهوم الشئ قد أوضح أن تعريفات الشئ الثلاثة التي ترى أن الشئ جوهر أو موضوع حامل للصفات والمحمولات(*) ، أو هو وحده تؤلف بين المعطيات الحسية المتنوعة(**) . أو أخيراً هو المادة التي تشكلت من خلال الصورة(***) لن تساعدنا كثيراً فيما نحن بصدده من فهم ماهية العمل الفني، وكل ما سنخرج منها هو أن "العمل الفني" شئ، وأننا ننساق فيها مع تيار الميتافيزيقا في محاولاتها لفهم الوجود والتفكير فيه إبتداءً من شيئيته .

يمكن ان نخلص مما سبق إلى أن المفهوم الهيرمينوطيقي للشئ عند هايدجر في محاولة البحث عن ماهية العمل الفني يقوم على:

١- تفنيد التفسيرات الثلاثة لمفهوم الشئ في تاريخ الفلسفة وبيان ما فيها من افراط وتفريط .

٢- التسليم بأن العمل الفني "شئ" متأثرا بتيار الميتافيزيقا الغربي في محاولاته لفهم الوجود والتفكير فيه إبتداءً من شيئيته كما سبق ذكره .

(*) der Träger von Merkmalen- bearer of traits.

(**) die Einheit einer Empfindungs g faltigkeit-the unity of a manifold of sensations

(***) Abgrformeten Stoff- formed Matter (S ?3 P 30)

ثانياً · توضيح ماهية العمل الفنى (١) .

١- المثال الأول لوحة "فان جوخ"

لما كانت "الموضوعات الصناعية " أو الأدوات هى أقرب الأشياء إلينا، فضلا عن أنها تحتل مركزاً وسطاً بين الأشياء الطبيعية" والاعمال الفنية، فلقد وقع اختيار هايدجر -فى محاضرته- على مثالين للأعمال الفنية محاولا من خلالهما فهم طبيعة العمل الفنى ابتداءً من فهمنا لطبيعة الموضوع الفنى أو الصناعى[١] .

فاما عن المثال الأول فهو لوحة الحذاء الشهيرة لفان جوخ ، حاول فيه هايدجر أن يكشف لنا عن طبيعة "النتاج الصناعى" أو "الموضوع النفعى" ، فنراه يضرب لنا مثلا لذلك بزوج الأحذية الذى تضعه فى قدمها أية فلاحة تعمل فى الحقل، فهى قلما تفكر فى الحذاء الذى تلبسه، بل ولاتكاد تنظر إليه أو تشعر به، وكل ما فى الأمر أنها تستعمل الحذاء فى سيرها ووقوفها، دون أن يخطر على بالها أن تتأمله أو أن تلاحظه. ومعنى هذا أن كل "وجود" الحذاء إنما ينحصر فى فائدته " أو "استعماله" ، وحينما يجئ "الاستعمال" فيستهلك "الموضوع النفعى" أو يقلل من "فائدته" ، فإننا نقول عن هذا الموضوع إنه لم يعد "نافعا" أو إنه لم يعد سوى (مجرد شئ). والسبب فى ذلك أن كل "وجود" الموضوع النفعى إنما يتمثل فى "فائدته" بحيث أن "أصل" هذا الموضوع ينحصر فى عملية "صناعته"؛ أى فى العملية التى نفرض بمقتضاها "صورة" معينة على مادة بعينها[٢] .

---

(١) زكريا إبراهيم : فلسفة الفن ، ص ٢٦٥.

(٢) ˙degger, M.. "Der Ursp des K erkes s.27

(٣) زكريا إبراهيم · فلسفة الفن ، ص ٢٦٦

قارن هايدجر في تو ... لماهية العمل الفني بين ... من الأحذية خاص بإحدى الفلاحات، ولوحة الحذاء لفان جوخ. وأدت به هذه المقارنة إلى ... دافع عنها أيضا في كتابه "الوجود والزمان" وهي أن ... بما هي كذلك تقوم في قابليتها ... استخدامها ومدى النفع الناجم عن ذلك، وبعبارة أخرى فإن ... الزوج من ... حذية يستمد أهميته من إمكانية استخدامه في الواقع مما يمكن صاحبه من اكتشاف ... لم وأداء دوره فيه.

ونحن يمكننا أن ندرك ماهية ... دأة في ضوء لوحة ... جوخ، وندرك كيف أن ... داة تنتمي إلى ... رض بقدر انتمائها إلى عالم ... حة فالسمة الأ ... داة تظهر من خلال العمل، ومن خلاله فحسب[1] .

يقول هايدجر :

" .. لايمكننا من خلال لو ... جوخ أن نحدد أن يوجد الزوج من ... حذية، ... شيء يحيط بهما .. و ... المكان اللامحدود .. مجرد زوج من أحذية ... ح ولا شيء غير ... من ... من داخل الحذاء تحملق خطوات ... ح المتعبة .. وفي جلده نجد غنى ... رض .. وفي نعله تلوح الو ... في طريق الحقل عندما يجيء الليل، فنحن من خلاله نكاد ... إلى النداء الصامت للأرض، وهبتها ... في الثمرة ... ورفضها للشتاء ..

الأداة تنتمي إلى الأرض Erde- earth ويحميها عالم الفلاح ..

والاعتماد على ... الأداة يمد عالم الفلاح البسيط بالأمان ..

(1) Kockelmans, J.J.: "On T... of Being", PP. 176-177.

وبذلك تتضح السمة الأداتية للأداة(*) لا عن طريق وصف زوج من الأحذية موجود في الواقع، ولا عن طريق ملاحظة الاستخدام الفعلي للحذاء.. وانما من خلال تأملنا لوحة فان جوخ .. فاللوحة تتكلم" (1).

يتضح لنا من النص السابق أنه في لوحة فان جوخ لاتتين(2) النظرة الأولى إلا المكان الغامض غير المحدود، وزوج من الأحذية ولاشئ سواه، ومع ذلك فقسوة العمل، وتعب النهار يطلان من هذا الحذاء الخشن الثقيل، وفي مظهره الغليظ وتعاريجه العميقة يجتمع الاصرار والصبر على المشوار الطويل الذى يقطعه صاحبه في أرجاء الحقل ما بين رى وبذر وحرث، على الجلد الشاحب المتآكل آثار من عرق الأرض وألمها، من عرفانها وخصوبتها. وتحت النعلين تنداح وحدة الطريق إلى الحقل خلال ظلمة النهار الغارب، وعلى وجه الحذاء المتعب الجاد تلمح العين طيبة الأرض وكرمها، وتسمع الأذن صدى ندائها المكتوم وهى تهدى منحتها الذهبية من الغلة أو عطيتها الحلوة من الفاكهة. هل نسمع أيضا صدى أنينها من حد المحراث الذى يشق جسدها الأسمر من آلاف السنين؟ أم نرى على خطوط الحذاء أثر القلق على لقمة العيش، والخوف من نزوات العاصفة وغضب الأمطار، والفزع أمام خطر الدودة، والموت، والجفاف؟ هل نرى عليها ملامح الفرح بالمحصول الجديد، ودلائل الامتنان للأم الوفية ؟

هذا الحذاء جزء من "الأرض" ، جزء من عالم الفلاح، وانتماؤه إلى حياته وتاريخه وشقائه هو الذى يحقق وظيفته .

(*) das Zeugsein des Zeuges- the equipmental quality of eqqupiment

(1) Heid M "Der Urspruing des kunstwerls" SS.28-29

(2) Ibid . SS 28-29

إن الفلاح نفسه قد لايعرف هذا كله، ويكتفي بأن يعرف أنه يؤدى وظيفته خير أداء، وسيعرف أنه يستطيع أن يعتمد عليه، وفى هذا الاعتماد تكمن طبيعته كحذاء. وفى الاستعمال المتصل به حتى يبلى تكمن وظيفته كأداة فهل نكون بذلك قد اقتربنا من طبيعة الشيء أو من حقيقة[1] العمل الفنى ؟ أو بعبارة أخرى ما الذى جعل من هذه اللوحة عملاً فنياً يختلف عن أى انتاج صناعى آخر يستعيد به هايدجر تحليلاته السابقة للأداة كما جاءت فى الوجود والزمان، فضلا عما أضافه فى هذا السياق من أن ماهية الأداة تكمن فى استخدامها، كما تكمن فى إشارتنا إلى "عالمية" العالم الذى نعيش فيه، ووجودنا مع الآخرين الذين صنعوا هذه الأداة أو استخدموها[2] .

وأهم ما تدل عليه الأداة هو "الاطمئنان إليها والاعتماد عليها" ، وهذا يؤدى بنا إلى "العالم " الذى نحيا فيه، وإلى "الأرض" التى هى جزء من هذا العالم. وإذا عدنا إلى لوحة الحذاء، لوجدنا أنها تجعلنا ننفتح على عالم الفلاح بكل مافيه من صبر وعناء، وتجعلنا ننفتح على الأرض التى تحضر" أيضاً من خلاله .

إن لوحة فان جوخ "عمل فنى" لأنها كشفت لنا عن "حقيقة" الحذاء الذى إعتدنا أن نستخدمه دون أن نقف على صميم "وجوده" ، فليست اللوحة سوى "منفذ " نطل منه على " [illegible]" أمر ذلك الحذاء الذى يلبسه الفلاح[3]. وكأن كل "وجود" العمل الفنى إنما ينحصر فى "حضوره" بغض النظر عن فائدته أو [illegible] . ففى حال الشاعر مثلا يستعين بالكلمات لا كمجرد أدوات،

---

(١) عبد الغفار مكاوى : "حذاء فان جوخ" مدرسة الحكمة، ص ٢٩٨.

(٢) عبد الغفار مكاوى : نداء الحقيقة"، ص ١٨٢.

(٣) زكريا إبراهيم : "فلسفة الفن".. ، ص ٢٦٨.

بل يخلق منها أقوالاً، ويبرز ما فيها من "عمق" وكثافة، ودلالة، فالعمل الفنى - إذن - كائن منفتح يخفق تحت ، قع ، جو ده باعتباره عملا مبدعاً[١]

يقول هايدجر :

" .. العمل الفنى يجعلنا نرى "حقيقة" الحذاء والسمة الأدواتية للأداة[*] تصل إلى وضوحها الحقيقى من خلال العمل الفنى ومن خلاله فحسب.. لوحة فان جوخ كشف عن ماهية الأداة Eröffnung- disclousre..وهذا الكشف يسمى عند اليونان "أليثيا" aletheia.. وإذا ماحدث فى العمل الفنى كشف عن موجود ما، كشف عما يكون، وكيف يكون، فإن ذلك يعد بمثابة حدث ein Geschehen- ahappenning ، وهذا الحدث يعبر عن الحقيقة[٢] "

.. فالكشف عن الموجود الجزئى فى حضوره حدوث للحقيقة[٣] .

تعقيب ...

يتضح لنا مما سبق أن هايدجر قد تخلى عن قيمة الجمال " التى إعتاد الفلاسفة نسبتها إلى العمل الفنى، لكى ينسب إليه قيمة " الحقيقة" على نحو ما

(١) نفس المرجع الأخير، ص ٢٦٦.

(*) Zeugsein Zeuges- equipmentality of equipment.

(٢) - Hei , M.: "Der Ursp des K erkes ss. 29 30.

(٣) 'd, S.33.

يدل عليها الأصل الاشتقاقى لهذه الكلمة فى اللغة اليونانية من حيث أنها تفتح للموجود حيث يتكشف بما هو كذلك.

كما تخلى هايدجر أيضا عن وجهة النظر الشائعة بأن "الفن مجرد محاكاة للواقع أو نقل للطبيعة مادامت ماهية الحقيقة هى التطابق مع الوجود الخارجى"، وذهب إلى أن العمل الفنى يزيح النقاب على طريقته الخاصة عن "حقيقة" وجود الموضوع بحيث يظهر العمل الفنى الماثل فى صورة الحقيقة المتكاملة المكتفية بذاتها، وكأنما هو عالم قائم بذاته فى غنىً عن كافة العلاقات . وفى هذا العمل "حضور فنى" يكشف عن الحقيقة ، ولما كانت "الحقيقة" هى دائما "حقيقة الوجود"، فإن "العمل الفنى" لابد من أن يدنو بنا من الوجود[1] ؛ أى أن العمل الفنى العظيم -مثل لوحة فان جوخ- قادر على أن يظهر الحقيقة كما أظهرت اللوحة "..." الحذاء بما هو كذلك بعد اختفاء؛ فالحقيقة هنا ظهرت أو تجلت، وهو ماكان يقصده اليونان من كلمة A-letheia أى الحقيقة أو الجلاء بعد الغموض والاختفاء.

ينتهى هايدجر من تحليله الفيومينولوجى[*] للوحة فان جوخ إلى نتيجة هامة وهى أن "...." الفن هى اظهار "..." الوجود" وأن الحقيقة "تحدث" فى العمل الفنى، وتتجلى فيه، كما هى الحال فى لوحة فان جوخ[2] .

يقول فى ذلك :

(١) زكريا إبراهيم : فلسفة الفن .. ، ص ٢٦٨-٢٦٩

(*) يحاول هايدجر فى هذا التحليل أن يتتبع ظاهرة العمل الفنى التى تظهر نفسها بنفسها من أجل تمييز العمل الفنى عن الأداة والشئ الخالص .

(٢) عبد الغفار مكاوى "حذاء فان جوخ - فى مدرسة الحكمة"، ص ٢٩٨ ٣

" *إن الحقيقة تحدث في العمل (الفني) ، وذلك حين يتم فيه تفتح الموجود من حيث ماهيته، وحالته التي هي عليها*[1] " .

أى أن حقيقة الموجود "تحدث فى العمل الفنى" أو تضع نفسها فيه بالفعل، هذا الوضع الذى ينطوى على معنى الصيرورة والفاعلية مرادف للإحضار والإظهار[2] .

فلوحة فان جوخ -مثلاً- هى بمثابة كشف (انفتاح)[*] للأداة، وهذا الكشف "يحدث" الحقيقة فى العمل الفنى، وما يقوم به الفنان هو "الكشف" عما هو موجود، وتأسيسه من خلال ما ينتجه من عمل فنى[3] .

---

(١) Heid , M. : "Der Ursp .." S.34.

(٢) عبد الغفار مكاوى : "نداء الحقيقة" ، ص ١٨٣.

(*) استخدم هايدجر الاستعارة Shining أو الكشف بمعنى الانفتاح والإنارة .

" ins Werk gefügte Sch ist das Schöne (Cp. Holzwege, P.44)"

كى يصف أسلوب انفتاح "المحتجب" وانكشافه فى الحقية

(٣) Wyschogrod, M. "Kierk rd and Heid er- the Ontology of Existence" P 115

الفصل الثالث

«هيرمينويطيقا العمل الفني والحقيقة»

أولاً : توضيح ماهية العمل الفني (٢) "المثال الثاني : المعبد الاغريقي القديم"

يختتم هايدجر محاضرته الأولى بقو له :

".. العمل الفني يكشف باسلوبه الخاص عن وجود الموجـودات، فحقيقة الموجودات تحدث في العمل الفني.. فـي العمـل الفنـي تؤسس حقيقة الموجود نفسها، والفن هو الحقيقة التي تؤسـس ذاتها في العمل الفني"[1].

لكن ماهي الحقيقة في حد ذاتها إذا كان حدوثها يتم أحيانا في الفن؟ وما طبيعة تأسيسها لذاتها في العمل الفني؟

لنبحث في "حدوث الحقيقة" في العمل الفني فـي ضـوء مثـال آخـر وقـع اختيار هايدجر عليه وهو المعبد الاغريقي القديم تعبيراً عن جبـه لكـل مـا شـاده اليونان، أو فكروا فيه، وهذا المعبد لايصور شيئاً ، ولايعكس أي شئ ، انه يقف هناك في الوادي تحيط به الصخور من كل مكان. وفي داخلـه تمثـال للإلـه نـراه من قاعة الأعمدة، وتشع حوله القدسية والجلال، المعبـد هـو الـذي يجعـل الإلـه يتجلى فيه، ويغمره برهبته و ..."[2].

المعبد هو الذي يجمع ويهيـئ هـذه الوحـدة مـن العلاقـات التـي نـرى مـن خلالها قدر الإنسان اليوناني، وتاريخه، وميلاده ، وموته،وهزيمته وانتصـاره؛ إنـه يفسح لنا الأفق الواسع الذي نطلع فيه على عالم هذا الشعب"[3].

يقول هايدجر بهذا الصدد :

---

(١) Hei , M.: "Der Ursp ..", S.35.

(٢) عبد الغفار مكاوي: "حذاء فان جوخ- في مدرسة الحكمة" ص ٢٠٠.

(٣) نفس المرجع والصفحة.

" .. إن المعبد هو الذى ينظم ويجمع حوله وحدة تلك المسالك والعلاقات التى يكتسب فيها الميلاد والموت، والنقمة والنعمة، والانتصار والعار، والصحوة والانهيار، صورة الكائن الانسانى ومصيره"[1].

ويلاحظ على النص السابق أن هذه "العلاقات" هى ما يُسمى عند هايدجر باسم "العالم"، ففى هذه العلاقات يحيا البشر، وتتم مسيرتهم فى عصر معين نحو قدر مرسوم، وهى التى تحدد سبيلنا إلى فهمهم، ومعرفة رؤيتهم لعالمهم ونظرتهم إلى أنفسهم.

والمعبد لا (يظهر) طبيعة العالم وحده؛ فقد شُيد بناؤه فى مكان محدد، ووقوفه هناك -أو ما بقى منه من أطلال هو الذى يظهر المكان نفسه؛ إنه يظهر "الفيزيس" "Phusis" أو الأرض "Erde- earth" التى يتأسس عليها كل مكان[2] ، أى أن المعبد يوضح ويفسر "الأساس" الذى يقيم عليه الإنسان "الأرض" ولاتؤخذ الأرض هنا بمعناها فى الفيزياء أو الفلك[3] .

فالأرض حاضرة من خلال الأشياء الصادرة عنها، والمعبد -كعمل فنى- "يقف -هناك" ويفتح عالما، ويشيد هذا العالم مرة أخرى على الأرض[4] ، كأن "الحقيقة" تظهر من مكمنها على يد الفنان لكى تتجلى على صورة "حضور فنى"، ولاقيام للعمل الفنى، اللهم إلا إذا امتدت جذوره فى أعماق الطبيعة بحيث يبدو وكأنما هو ينبثق من الأرض.

---

(١) Heid er, M. "Der Ursprung.." SS. 41-42.

(٢) عبد الغفار مكاوى : "نداء الحقيقة" ، ص ١٨٥.

(٣) Heidegger,M., "Der Ursprung " S.38

(٤) Kockelmans, J.J On the Truth of Being" . P 179

ومن ناحية أخرى، فإن العمل الفنى يظهر في صورة "عالم" يخلقه الفنان، ويثبت دعائمه فوق الأرض، فالمعبد يفتح أمامنا عالما بأكمله. ولكنه في الوقت نفسه يوطد دعائم هذا العالم فوق أرض بعينها تبدو لنا وكأنما هى تربة الأصلية[1]

إن المعبد يقف هناك فوق الصخور -يستريح فوق هذه الكتلة المعتمة الصابرة، ويقاوم العاصفة الثائرة حوله، كل شئ حول المعبد ينمو ويتشكل ويتخذ موضوعه من الكل، والأرض كلها تظهر للانسان فى معناها الأصيل سكناً له وموطناً؛ فلم تعد الأرض كتلة هائلة من المادة، ولافلك من الأفلاك، بل تظل كل ما ينمو، ويتفتح، ويتنفس، وهى التى تعطى له السكن والأمان.

والمعبد الشامخ فى موضعه فوق الصخور هو الذى يفتح أعيننا على هذا العالم، ويعين له مكانه فوق الأرض - هذا الوطن الأصيل؛ فالانسان لايعرف قدره وتاريخه، وأنواع الحيوان والنبات لاتظهر حقيقتها إلا بعد أن يظهرها العمل الفنى على عالمها، ويضعها فيه، والمعبد هو الذى يصنع الكائنات المحيطة به فى عالمها الحقيقى، ويعطيها وجهها، ويطلعها على ذاتها.

كذلك الأمر مع صورة الاله المنقوشة بداخله، وأمامه المحارب المنتصر الذى يقدم له القرابين . ليست الصورة من قبيل المحاكاة، ولا هى تريد أن تعرفنا كيف يبدو الإله ولكنه العمل الفنى الذى يدع الإله نفسه يظهر فى "..." : فمن خلال العمل الفنى "تظهر الحقيقة" ويكون الإله، ويوجد العالم[2] .

يقول هايدجر :

---

(١) زكريا إبراهيم : "فلسفة الفن.."، ص ٢٧٠.

(٢) عبد الغفار مكاوى : حذاء فان جوخ -مدرسة الحكمة، ص ١ ٣

"... المعبد – كعمل فني – واقفا هناك يفتح عالمًا ، وفي نفس الوقت يعيد هذا العالم مرة أخرى إلى الأرض بوصفها الوطن الأصيل der heimatliche Gru "[1] .

ما معنى قولنا إن العالم "يوجد" ؟

معناه أننا نعرف من خلال العمل الفني ماهو العالم، فليس العالم بمجموعة من الأشياء والموضوعات ، مما نعرف وما لانعرف، وليس فراغاً حقيقيا نتصور مجموع الموجودات في إطاره؛ فالعالم أعلى درجة في الوجود من كل ما نلمسه أو ندركه من الموجودات، لأنه لايمكن أن يصبح "موضوعا " مما نجده أو نراه أمامنا.

وفي اللحظات الحاسمة من تاريخنا، حين نولد أو نموت، وحين ننتصر أو ننهزم يكون العالم عالماً، لأن الأنسان هو الكائن الوحيد الذى قدُر عليه أن يوجد في الوجود، وأن يسأل عن ... العالم.

فالفلاح مثلاً يزرع ويرعى البذور ، وحين يتعهد الثمار يفض أسرار الأرض ويكشف عن حقيقتها، ويجعلها تصبح أرضاً.

وكذلك المثّال حين يعالج الصخر، والشاعر حين يتناول اللغة؛ ففي كل عمل فني ينفتح العالم ككل، وتتجلى الحقيقة على حقيقتها[2] .

(١) Heidegger,M., : "Der Ursp ...". S.38.

(٢) نفس المرجع، ص ٣٠١.

تعقيب "الحقيقة تحدث فى العمل الفنى".

ثم نتائج ترتبت على هذه المقولة الأساسية فى محاضرة هايدجر عن "الأصل" فى العمل الفنى ، وهى كما يلى :

أولاً فى "مشهد حدوث الحقيقة" ، لم يعد الإنسان عند هايدجر هو الفاعل الحقيقى؛ بل أصبحت "الحقيقة" ذاتها فى ظهورها من خلال وجود الإنسان هى الفاعل الحقيقى، فالأمر الهام فى العمل الفنى لا فى انتاجه وإنما فى ماهيته بوصفه "حقيقة" تكشف عن الوجود، وبالتالى فإن العمل الفنى والفنان مجرد أداتين لهذا "الحدوث" .

ويعنى ذلك أن الإنسان عند هايدجر لم يعد مقياس العمل الفنى بقدر ماهو "راع" لحقيقة الوجود أو هو مجرد "قناع" Persona- Mask تتحدث من خلاله قوة أخرى، وهذه القوة لاتحدث مصورة متكررة أو آلية.

فالانسان قناع الوجود "الحى"، وبوسعه أن يفترض تركيبات وتشكيلات متنوعة، وليس شكلا واحد أو ثابتاً للحقيقة[1] .

ثانياً : أن "الحقيقة" عند هايدجر لم يعد مجالها المنطق، وأن الاستطيقا أصبح موضوعها "الحقيقى" وليس "الجميل"، أو أن الجمال هو أحد أساليب انفتاح الحقيقة فى العمل الفنى وهو بمثابة "ظهور" -“A ance- Erscheinen الحقيقة ذاتها من خلال العمل الفنى؛ أما الفنان فهو الذى

(1) Slaatte, Howard A., S ydiegr, Henry: “The Philosophy of M Heid er”. Uni Press of America Ina, U.S.A., 1984. PP.108-113

تحدث من خلاله الحقيقة ، هو لايتأمل الحقائق، وانما يجعلها "تحدث"[١]

وفي العمل الفني تظهر حقيقة الموجود، وتقف في نور الوجود، فيحصل وجود الموجود على لمعانه وبريقه الخاص، وعلى ذلك فماهية الفن إنما هي ... الموجودات التي تحدث في العمل الفني[٢] .

ثالثاً : يوافق هايدجر -كما ذكر في الملحق الاضافي للمحاضرة- على أن في العبارة القائلة بأن "الحقيقة تحدث في العمل الفني" غموضاً ويرتبط هذا الغموض بأن "الحقيقة في هذا الصدد موضوع ومحمول في آن واحد، فالحقيقة "موضوع" لأنها تؤسس نفسها في العمل الفني، ويصبح الفن حينئذٍ Disclosing appropriation حدوثاً منكشفاً، والحقيقة "محمول" لأنها والعمل الفني الذى تحدثه نتاج للانسان والحفاظ الانساني ، ولأن " ... الوجود" نداء للانسان ولاتوجد قط بدونه[٣] .

رابعاً : قدم هايدجر تصوراً أنطولوجيا معاصراً للفن عندما جعل السؤال عن "الأصل" في العمل الفني يرتبط بماهية الحقيقة، فإذا كانت الحقيقة عند هايدجر هي "اللا . " أو "كشف" à-letheia non- Concealment ما هو موجود بما هو كذلك، فإن الحقيقة هي قبل كل شئ حقيقة الوجود، والجمال لايوجد بمنأى عن الحقيقة، وبعبارة أخرى، فإنه عندما توجد الحقيقة في العمل الفني، فإن "المظهر" بوصفه وجوداً للحقيقة في العمل الفني يعبر عن "معنى الجمال" بحيث تتأكد الصلة بين "الجميل" والحقيقة".

---

(١) Wyschogrod, M.: "Kierk rd Heidegger", . 115-116.

(٢) Kockelnans, J.J.: "On the T ..", P.177.

(٣) Ibid, P 177

خامساً. أن في وقفة المعبد في مكانه الشامخ فوق الصخور "تحدث" الحقيقة، أي أن الوجود كله قد تجلى وظهرت حقيقته ، وفي لوحة "فان جوخ" تحدث الحقيقة، فطبيعة الحذاء كأداة قد ظهرت في اللوحة، وفي ظهورها تجلى الوجود كله "الأرض والعالم"في تلاقيهما وتنازعهما في نور الحقيقة.

إن المعبد واللوحة كلاهما لاينبئنا بشيء عن شيء، فالجمال يظهر في بساطتهما وصفائهما، وبظهوره تتجلى الحقيقة، حقيقة العالم والوجود كله[1].

ثانياً : هيرمينويطيقا العالم والأرض في العمل الفني: (عناصر العمل الفنى) :

في عام ١٩٣٥م كان المعنى الأنطولوجى الدقيق لمصطلح "العالم" Welt- World، قد اتضح تماما، وناقشه "هايدجر في مواضع مختلفة؛ أما مفهوم "الأرض" "Erde- earth" فكان جديداً تماما، وربما يرجع ذلك إلى أن لمصطلح الأرض "سمة صوفية" وأيضاً "غنوصية"(*) ، كما أنه يرجع إلى "اللاهوت " والشعر أكثر منه إلى الفلسفة؛ إلا أن هايدجر قد اكتشف أهمية هذا المفهوم عندما عكف في تأملاته المتطورة على قصائد هيلدرلين(**) .

(١) عبد الغفار مكاوى: مقال حذاء فان جوخ، في مدرسة الحكمة، ص ٣٠٢.

(*) غنوصية أو Gnosticism فلسفة صوفيه غايتها معرفة الله بالحدس لابالعقل، تقول بالحنين للنور والظلام، والمانوية من أهم فرقها. للنفوس فيها مراتب؛ فالالهى منها يصعد للسماء والأرضى يثبت على الأرض وبتوسطها الحيوانى الذى يكون صعوده مشروطاً بالأنتصار على الشهوات. (قارن : عبد المنعم الحفنى: الموسوعة الفلسفية ، مصطلح غنوصية) .

(**) أحد أبرز الشعراء الألمان (١٧٧٠-١٨٤٣) حظى باهتمام خاص من هايدجر وأياً كان الأمر، فلقد أقام هايدجر تفسيره الهرمينويطيقى للعمل الفنى على أساس العلاقة بين العالم والأرض.

وصف هايدجر "الأرض" بأنها فى "صراع مع العالم" كما سيأتى بيانه ولكن كثيراً من الفلاسفة لم يجدوا تفسيرا لدخول "الآنية" Dasein بوصفها وجودا -فى- العالم Sein- in- der- Welt، فى علاقة انطولوجية مع الأرض، علماً بأن الآنية عند هايدجر إنما هى نقطة بدء أساسية وجديدة لكل تساؤل يحمل طابع العلو الحقيقى.

كما وجدوا صعوبة فى تفسير الصلة بين الأرض والتركيبات الوجودية الأساسية التى كشف عنها هايدجر فى الوجود والزمان[1] .

يقول هايدجر :

> *" .. إن وضع العالم Aufstellung- Setting up، وإنتاج الأرض Herstellung- Setting forthe سمتان أساسيتان للعمل الفنى ، وينتمى كل منهما إلى الآخر فى وحدة هذا العمل..[2] " .*

يتضح لنا من النص السابق أن للعمل الفنى سمتين أساسيتين :

أ- السمة الأولى: أن كل عمل فنى يضع عالما(*)، و "يفتح" عالما ويحيا عليه"[3]

العمل الفنى -إذن- معناه "وضع" عالم، والعالم هنا ليس مجرد مجموعة من الأشياء التى تحدث فيه، وليس إطارا خيالياً تصورياً يضيفه الخيال إلى مجموعة الأشياء المعطاه العالم die Welt weltet، وهو ليس موضوعاً ماثلاً أمامنا يمكن

---

(١) Kockelmans, J..J: Heid er, On Art .., PP. 77,78.

(٢) Heid er,M., : "Der Ursp ...". S.45.

(*) "Das werk stellt als werk Welt auf- the wark as wark sets up a world (D.U.K S.41).

(٣) Ibid, S.40

رؤيته ، سه فالحجر -مثلا- ليس له عالم، وكذلك النبات والحيوان، وكل مـا هنالك أن هذه الموجودات جميعا تنتمي إلى "بيئة معينة"، أما الإنسان، فهو الكائن الوحيد الذى يقيم في العالم، لأنه يقيم في انفتاح الموجودات و "العالم" هو الذى "يحدد معنى أن تكون الأشياء كذلك، أما عن العمل الفنى، فهو الذى يكشف عن العالم (يحرر المنفتح) ويؤسسه، ويبقى على انفتاح العالم كذلك[1].

يقول هايدجر .

" .. بانفتاح العالم تحصل الأشياء على صفة القرب والبعد فيها، وحدودها، ومداها، والعمل الفنى بما هو كذلك يفسح ا ن Einraumen- to make space for أى يحرر المنفتح، ويؤسس بنيته.. ويبقى على الانفتاح في العالم المنفتح[2](*) ".

ومعنى ذلك أنه لما كان العالم هو المجال الذى يتم فيه الانفتاح، وكان العمل الفنى "يقيم عالما" ، ففى امكاننا القول إن "العمل الفنى يفتح انفتاح العالم" أو أنه هو الذى يظهر هذا الانفتاح على ... العالم والوجود.

ب- السمة الثانية للعمل الفني : إنتاج الأرض H en-Setting fo

يبدو أن الخاصية الأولى للعمل الفنى "وضع العالم" مقترنة بخاصية أخرى هى "انتاج الأرض ومعناه "إظهار" المادة التى صنع منها العمل الفنى، ولا يمكن أن يقوم بدونها[3] العمل الفنى -اذن- يقوم على "إنتاج" الأرض، أى أنه عندما

(١) Kockelmans, J.J.: "On T ." PP 179-180

(٢) ,M., "Der Ursp . S.41

(*) the Werk der Welt the work holds
Open of the world (S.41)

(٣) عبد الغفار مكاوى: "نداء الحقيقة، ص ١٨٥-٨٦

يتم ابداع العمل فالفنى، فإن ذلك يتم من خلال مواد معينة (الحجر - الخشب - المعدن - اللون - الصوت - اللغة)، نقول إنه صنع من هده المواد، أو تم انتاجه من خلالها؛ ولكن كما أن العمل الفنى يحتاج إلى "وضع" العالم، فإنه يحتاج أيضا إلى "إنتاج الأرض"، ولكن ما الذى يبنيه العمل الفنى؟ للاجابة على هذا السؤال نقارن بين الأداة والعمل الفنى؟ ففى حالة الأداه (الشئ المصنوع) تتوارى المادة المصنوعة منها الأداة خلف الفائدة الناجمة من استخدامها، أما فى حالة العمل الفنى الذى "يضع" العالم لاتختفى المادة، بل يسعى من خلالها العمل إلى "انفتاح" العالم؛ بحيث تتألق الألوان، ويظهر دور الصخور والمعادن، وتتجلى الأصوات فى الالحان، والكلمات عند استخدام اللغة، فالعمل الفنى يُبنى ويظهر من خلال "الأرض"(١) .

إن العمل الفنى يحول "الأرض" ذاتها إلى انفتاح "العالم"، ويبقى عليه هناك، وفوق الأرض يؤسس الإنسان التاريخى إقامته فى "العالم" .

يقول هايدجر بهذا الصدد :

" العالم ا.. ح "يؤسس" القرارات الأساسية فى مصير الشعب التاريخى . والأرض هى حضور الانفتاح المستمر وهى فى ذلك . . وانغلاق Sheltering- Concealing "(٢)

فإذا كانت الأرض منغلقة على ذاتها -وفقاً لطبيعتها- وتمنع أى محاولة للتغلغل فيها، فإن انتاج الأرض -عن طريق العمل الفنى- يعنى "إحضارها" فى

(١) Kockelmans, J.J. "On The T ..", P.180.

(٢) Heid er, M. "Der Ursp .. " S.45.

الانفتاح[١] .

والنص السابق يوضح أن "العالم" إنفتاح يكشف عن نفسه من خلال القرارات الأساسية الخاصة بمصير شعب ما وتاريخه؛ أما الأرض فهي صدور تلقائي لما هو منغلق ومحتجب . وكلاهما يختلف عن الآخر، ومع ذلك لاينفصلان: العالم يؤسس ذاته على الأرض ، والأرض تظهر Works up من خلال العالم .

ولايعني إختلافهما أنهما في خصومة الأضداد؛ ففي الاستقرار على الأرض يكافح العالم من أجل تجاوزها، والأرض من جانبها تميل إلى أن تجذب نحوها العالم، وتبقى عليه كذلك[٢] . وبالعمل الفنى تتكشف المعانى التى تضفيها الموجودات الإنسانية على الأشياء: تحدياتهم واستجاباتهم للحضارة التى ينتمون إليها فيما يُسمى بالدينامية الحضارية" هذا هو العالم الذى "يضعه" العمل الفنى؛ إنه عالم الانسان والاله، العالم الذى يناشد الوجود للكشف عن ذاته، والذى تعبر ماهيته عن الانفتاح.

وعندما "يضع"-العمل الفنى العالم، يجعله "منفتحا"، وفى هذا الكشف عن العالم، يحقق العمل الفنى للأرض -وهى الموجود المنغلق على ذاته/ المحتجب- الانفتاح[٣] .

يقول هايدجر : ".. المعبد اليونانى (بوصفه عملا فنياً) عندما "يضع" العالم لايتسبب فى اختفاء الأداة وإنما يظهرها للوهلة الأولى بحيث تصير فى انفتاح

---

(١) Kockelmans J.J: On The T " P 180

(٢) Ibid, P.181

(٣) Slaatte, H., Sendaydiego, H "The Philosophy of M Heid er". P.109

العمل الفني أما ما يتسبب في ظهور العمل الفني فهو ما نسميه باسم "الأرض" التي يؤسس عليها الانسان التاريخي سكنه في العالم، ففي "وضع" العالم يتم "إنتاج" الأرض.. إن العمل الفني يحرك الأرض ذاتها في انفتاح العالم، ويبقى عليه كذلك. كما أنه يترك الأرض لتكون كذلك(*)(١).

هيرمينويطقا الصراع ein Streit- Stri ˙ g بين الأرض والعالم في العمل الفني :

ننتهي مما سبق إلى أن "وضع العالم، وانتاج الأرض ملمحان أساسيان من ملامح العمل الفني" بحيث يستقر العمل الفني في ذاته، ويكتفي بذاته، ويتميز عن الشيء والأداة جميعاً، وهذا الاستقرار توتر حي، توتر النزاع والصراع بين الأرض والعالم، بين الانفتاح والانطواء ، والظهور والاحتجاب، وليس العمل الفني سوى الميدان الذي يدور فيه هذا النزاع الذي يعبر بدوره عن ... الوجود نفسها. وهكذا "تحدث" ... الموجود في العمل الفني(٢).

"الماهية الحقيقة في الصراع الأصلي الذي يتم فيه الكفاح لانتزاع ذلك الوسط المفتوح الذي يكون فيه الموجود، ومن خلاله يعود إلى نفسه".

يقول هايدجر :

"... رض ... لم والأرض يعبر عن معركة(**) .. وفي

(*) “Das Werk Lässt die Erde ˙ Erde ˙ work earth be an earth”

(١) Heid er, M. “ Ursprunq K . ” SS.42-43.

(٢) عبد الغفار مكاوي : نداء الحقيقة، ص ١٨٧

(**) “Das Gegeneinander von Welt Erde ıst ein S ˙ ”

النزاع بينهما تظهر طبيعة كل منهما بوضوح.. وكلما اشتد النزال، تحقق أكبر قدر من الانتماء بين الخصمين، ويتحقق وجود العمل "الفنى" من هذه المعركة بين العالم والأرض لأن المعركة تبلغ أوجها فى الوحدة التى يحققها العمل (الفنى) أثناء المعركة"(1) ..

ففى العمل الفنى "تحدث" الحقيقة ، ويتم الصراع بين جذريها الأصليين، كما أن هناك "أماكن" يعاين فيها الانسان ذلك الصراع الذى تنفتح فيه الموجود بكليته، كالتضحية فى سبيل الآخرين، وتأسيس دولة أو حياة جماعية، والتفكير نفسه عندما تصبح الحقيقة هى مشكلة الرئيسية(2) .

أما بالنسبة للعمل الفنى، فإن التعارض بين العالم والأرض معركة يصل فيها الخصمان إلى تأكيد الذات -كما هو واضح من النص السابق وفى هذه المعركة يحاول كل خصم أن يتجاوز الآخر. والعمل الفنى يسمح بهذه المعركة، وينجزها؛ بل يقوم وجوده وفاعليته على الصراع الدائر في هذه المعركة(3) .

وهذا الصراع الناشئ من انبثاق العمل الفنى" على صورة "عالم" يحاول السيطرة على الأرض"من أجل إعادة تنظيم كل ما يحيط بها من علاقات، إنما يعبر عن طبيعة "العالم" الذى يريد أن يتجلى وينفتح، وبين تلك "الأرض" التى تميل إلى الاختفاء والتستر والاستغلاق.

وحينما يحاول الفنان أن يستقدم "الأرض" إلى عالم التفتح والظهور ، فإنه

(1) , M.: " Ursp ." SS. 7.

(٢) عبد الغفار مكاوى : "نداء الحقيقة، ص ١٨٧.

(٣) , J.J.: On T ..", P.181.

يقوم بجهد شاق من أجل الانتصار على مافي الأرض من نزوع نحو التستر والكمون والإنطواء، ومن شأن "العمل الفني" أن يستقدم الحقيقة إلى عالم النور، وكل مهمته إنما تنحصر في تحقيق عملية "تفتح الموجود" بحيث تنبثق "الحقيقة" أمام عيوننا وكأنما هي "النور" الذي يبدد ظلمات الأرض[1]

تعقيب :

يعد إسهام هايدجر في النظرية الهيرمينوطيقية إسهاماً متعدد الجوانب. ففي "الوجود والزمان" أدرك الفهم في سياق جديد سبق أن أشرنا إليه في الفصل الأول من هذا البحث، وأعاد تعريف كلمة "الهيرمينوطيقا" وربطها بالفينومينولوجيا، وبوظيفة الكلمات في الفهم، وفي مؤلفاته المتطورة كانت الهيرمينوطيقا عنده هي المعنى العميق الغامض لعملية الكشف عن الوجود، وفي إطار هذه العملية عالج هايدجر موضوعات متعددة حول اللغة، والعمل الفني، والفلسفة، وفهم الوجود ذاته.

فالهيرمينوطيقا عنده تشير إلى حدث "الفهم" بما هو كذلك[2] .

فبأي معنى "فهم" هايدجر ذلك الصراع بين العالم والأرض في وحدة العمل الفني؟ أو ما هي المعاني التي تتخذها هيرمينوطيقا ذلك الصراع؟

يمكن إيجاز هذه المعاني في أمور ثلاثة:

الأمر الأول : هيرمينوطيقا "الصراع" بين العالم والأرض بمعنى "فهم" العلاقة بينهما من خلال التوتر الداخلي بين "الأرض" (كأساس إبداعي للأشياء) والعالم.

(١) زكريا إبراهيم . "فلسفة الفن .. " ص ٢٧٠-٢٧١.

(٢) Rahner, R.E "Herm   cs..", P 161"

"فالأرض" عند هايدجر بمثابة "الأم" ، والمصدر الأصلي أو أساس كل شئ، "والعمل الفنى" بوصفه حدثا تنكشف من خلاله الحقيقة يصور هذا التوتر الخلاق في "شكل ما"، وهو بذلك يكون حاضراً في مجال الموجودات ككل، ويجعل المعركة بين الأرض والعالم منفتحة باستمرار.

الأمر الثاني : هيرمينوطيقا "الصراع" بين العالم والأرض بمعنى "فهم" العلاقة بينهما من خلال الكشف أو الانفتاح على العالم، فماهية الفن هي الكشف، وماهية العمل الفنى هي التحرك في المجال المفتوح الذى أتاحه ذلك العمل؛ ذلك أن تركيب العمل الفنى من "الأرض" "يفتح" عالماً ، بحيث يتم إدراك الأرض" ذاتها فى انفتاح العالم استناداً إلى أن "وضع" العالم وإنتاج الأرض[1] عنصران أساسيان للعمل الفنى .

أما عن انفتاح العمل الفنى على العالم، فهو يتم من خلال إظهاره للمادة، ومعنى ذلك أن العمل الفنى "يترك الأرض لتكون كذلك"، أو أن الانسان يؤسس العمل الفنى على الأرض، وفيها يكون سكنه في العالم.

الأمر الثالث : هيرمينوطيقا الصراع فى العمل الفنى بمعنى "قلب" الفهم التقليدى للحقيقة بوصفها تطابقا بين الفكرة والأشياء الموجودة فى الواقع، "وفهم" "الجمال" فهما أنطولوجياً . فالعمل الفنى يجعل "الأرض" فى "المنفتح"[2] ويستقدم "الحقيقة" إلى عالم "النور" بحيث يصبح "الجمال" مظهراً من مظاهر تجلى "الحقيقة" حينما تنفتح بكل معنى الكلمة.

---

(١) Ibid, PP. 160-161

(٢) er, P.161

"إن ما يظهره العمل الفنى هو الجميل فيه، والجمال هو أسلوب وجود الحقيقة أو كينونتها"[1] .

وهذه العبارة تضع حداً للخلاف التاريخى الطويل حول العلاقة بين الجمال والحقيقة، وحول استبعاد الجميل من مجال الحق، وتبين أن الجمال أسلوب من أساليب مختلفة لتجربة الحقيقة.

وفى مجال الفن لايتسنى ظهور الحقيقة الكلية إلا فى الأعمال الفنية الخارقة التى يقال إنها صنعت عصراً ، وعبرت عن روح شعب أو جيل.

وفى إطار هذا المعنى السابق للجمال تتحدد هيرمينويطقا الأرض والعالم أو الطريقة التى يتم من خلالها فهم طبيعة كل منهما والعلاقة بينهما: فليست الأرض ولا العالم بمجموعة من الأشياء والكائنات وضعت بجانب بعضها البعض، وليسا موضوعا يمكن أن نراه، وانما إطار غير موضوعي نلتزم به. وننفتح فيه على الوجود، ونقدم الشهادة على طبيعة فهمنا له. فالعالم أسلوب محدد "للانفتاح" يعبر عن علاقات البشر بالوجود، وفهمهم له، ولشركائهم من البشر والإله.. فى عصر معين أو مرحلة محدده من تاريخهم[2] .

فإذا كان العمل الفنى "حقيقيا"، فإنه يجعل الرائى أو المتأمل فى حال من الدهشة لمجرد الوجود -هناك- ويفتح عالماً من المعانيعن طريق "الأرض" بحيث يصبح العالم هو أساس Fore ground العمل الفنى، فى حين تكون الأرض بمثابة خلفية Background، ومن خلال الصراع بينهما يتم انكشاف الحقيقة.

(١) Heid er, M. " Ursprang. " P 44

(٢) عبد الغفار مكاوى "نداء الحقيقة، ص ١٨٥ - ١٨٩

الفصل الرابع

«هيرمينويطيقا الحقيقة والفن»

- **تمهيد :**

حاول هايدجر فى المحاضرة الثالثة أو الجزء الثالث والأخير من محاضرة "الأصل فى العمل الفنى" الاجابة عن التساؤل التالى : **ماهى الحقيقة التى تحدث بوصفها فناً؟**

يبدأ هايدجر هذه المحاضرة بتوضيح معنى "الإبداع" Sch en Creation- فيقول :

".. لما كان العمل (الفنى) عملا مصنوعا، والإبداع يتطلب وسيطاً كى يتحقق من خلاله، فإن عنصر الشئ يدخل فى العمل (الفنى).."

كما، يقول متسائلاً :

".. ما معنى الموجود الابداعى Gesc ensein-being creatal والابداع بمقارنتهما بالموجود المصنوع Angefertigsein being made- makig- Verfi gen ، وما هى الماهية الصميمة للعمل (الفنى) ذاته التى تمكننا من الحكم إلى أى مدى يكون العمل إبداعياً ، وإلى أى مدى يحدد الإبداع وجوده"(١)

من الواضح أن الفنان ينتصر على الطبيعة حيث يبدع عالماً هو عالمه . إن شكل الشئ الخارجى يعبر عن جوهره، وهذا التعبير يكون فى الشئ الخارجى ناقصا وغير محدد، والفنان -من جانبه - يشعر برغبة فى إتمامه وإيضاحه، ويرى حقيقة الشئ تقترب منه، فيقبل على شكل الأشياء ليستكمل بناءها، أو يبسطها، أو يكشفها، أو ينظمها، أو يفعل بها ما توحى به حاسته الباطنية كى يرفع من درجة تعبيرها، ويظهر طبيعتها المميزة.

---

(١) Heidegger, M. . "Der Ursprung. " S.55 (Cp.Head er, M Ongin of the Art Work", P 57

ويذكرنا ذلك "بالمحاكاة العميقة" التي تصور العلاقة بين الفنان والشئ الخارجي كالعلاقة بين الممثل والشخصية التي يخلقها الأديب.

وحين يدرك الفنان طبيعة الشئ يدرك حقيقته فيكون اللقاء بين الفنان والعالم الخارجي ، وكلما زاد حظ الفنان من العمق والغنى الوجداني ، كانت قدرته على هذا اللقاء أقوى وأعمق ، وبهذااللقاء يعود إلى نفسه حيث يستشعر حقيقة الشئ من مظهره. وفي هذا اللقاء تظهر حقيقته هو أيضا، ويدرك وراء وجوده اليومي وجوداً آخر أعمق، فيدرك رسالته التي خلق لها، ونودى إلى تحقيقها من خلال العمل الفني بحيث تتحد حقيقة الشئ وحقيقة الفنان في وحدة حسية تجاهد في سبيل التعبير، وكلاهما يندمج بحيث يصبح عملا فنيا يختلف الدافع إليه باختلاف العصور وشخصيات الفنانين[1] .

كما تختلف عملية البحث والتأثر والتكوين؛ فهناك فنان يتحول إنطباعه إلى الفعل مباشرة، وهناك آخر يعاني هذا التأثر ثم تمر فترة طويلة من المعاناة قبل أن يتحقق في صورة عمل فني.

أوضح هايدجر –في سياق حديثه عن العملية الابداعية– أن سلوك الفنان والصانع يتشابه من ناحية المظهر، وأن الفنانين العظام كانوا يعرفون أهمية المران اليدوى . والمعروف أن "اليونان" كانوا يطلقون كلمة واحدة على "العامل اليدوى" ، و "الفنان" هي "تختيس" وهذه الكلمة تعني أسلوباً من أساليب المعرفة التي هي بدورها ضرباً من الرؤية بالمعنى الواسع: إدراك الموجود بما هو موجود ، وجوهر هذه المعرفة هو الحقيقة ، أي تجلي الموجود وظهوره من الخفاء .

(١) عبد الغفار مكاوى : نداء الحقيقة، ص ٣٠٢-٣٠٧.

يقول بهذا الصدد :

" .. إستخدم اليونان نفس الكلمة techne للتعبير عن الحرفة Handwerk- Craft ، والفن Kunst- art ، وأطلقوا على الصانع Craftsman -Handwerker والفنان -Künstler artist نفس المسمى technites ... إن كلمة techne لاتعبر عما هو حرفي بالمعنى المستخدم اليوم، ولاتعني إطلاقا أى نوع من الانجاز العملي .. إنها تعبر بالأحرى عن نوع من المعرفة a mode of knowing eine Weise des wissens، والمعرفة (هنا) معناها الرؤية(*) بالمعنى الواسع للكلمة، أى إدراك ماهو حاضر بما هو كذلك(**) . أما بالنسبة للفكر اليوناني فماهية المعرفة تقوم على "الأليثيا aletheia أى كشف الموجودات Entbergung des seienden uncovering of beings التي تحكم سلوك كل ماهو موجود..إن كلمة techne لاتعني إطلاقا فعل الصناعة(***) .. أو أن فعل الفنان يُرى في ضوء الحرفة، فالطابع الحرفي في إبداع العمل الفني من نوع مختلف، حيث يتم انجاز هذا العمل والحفاظ عليه من خلال ماهية الإبداع.. ثمة تشابه بين إنتاج الأداة وإبداع العمل (الفني) في ان في كليهما يتم

(*) Wi st gesehen haben

(**) Vernehmen anwesnden als eines solchen"

(***) " techne nie die tätigkeit eines machens, s.59

إنتاج شئ ما، ولكن الإبداع فى العمل الفنى يكون جزءاً من العمل ذاته"(١) .

يبدو لنا من النصوص السابقة أن هناك طرقاً متعددة للإنتاج Production بوصفه abringing- fo منها: إنتاج أو صناعة الأداة، وإنتاج العمل الفنى؛ إلا أن هايدجر قد ميز فى هذه المحاضرة بين هاتين الطريقتين فى الإنتاج؛ فأشار إلى أن اليونان قد استخدموا نفس الكلمة فى مجالى الصناعة والفن.

ويرى هايدجر أن المجالين لايبتعدان عن بعضهما البعض كثيراً؛ لأن كلمة technè لاتعنى الصناعة، كما لاتعنى الفن، وإنما طريقة محددة فى المعرفة، فإذا كانت المعرفة عند اليونان تتم من خلال "الأليثيا" أو الكشف ، فإن technè تقف وراء كل فعل يتجه صوب الموجودات، ويحولها من الحجب إلى الانكشاف وذلك بوصفها شكلاً من أشكال المعرفة بالمعنى اليونانى(٢) .

تأسيس الحقيقة لذاتها فى العمل الفنى أو حدوث الحقيقة بوصفه انفتاحا:

يقول هايدجر :

" .. تأسيس الحقيقة فى العمل (الفنى) هو إحضار الموجود كما لم يحدث من قبل، ولن يحدث مرة أخرى، وهذا الإحضار يضع الموجود فى المنفتح.. وحينما يتم انفتاح الموجودات أو الحقيقة، يتم إحضار العمل (الفنى)، والإبداع هو ذلك الإحضار الذى

(١) Heid er, M "Der ursprung. " s.58-65.

(٢) Kockelmans, J.J "On the Truth .," P 185

هو بالأحرى تلقى eine E1 ıfangen-areceiving وتجسيد Entnehmen- incorporati . للعلاقة بالمحجب .. والعمل كي يصبح عملاً فنياً إنما يعبر عن طريقة حدوث الحقيقة، فالأمر كله يقوم على ماهية الحقيقة" (١) .

ويعنى النص السابق أن عملية "الخلق" فى العمل الفنى تتوقف على طبيعة العمل نفسه بوصفه مجالاً "تحدث" فيه الحقيقة التى هى مهد الشقاق الأصلى الذى يكافح من أجل الوضوح أو الانفتاح.

فالحقيقة بحسب جوهرها تحب أن تستقر فى الوجود، ولذلك فإن من جوهرها أيضاً أن "تكون" فى العمل. فالعمل الفنى لايريد ولكنه "يكون" ، إن له معنى ولكن ليس له غرض علمى أو اقتصادى ..، إنه يدل ويشير ، وفى هذا التجلى والظهور على حقيقته تكمن وحدته وتفرده (٢) ..

يقول هايدجر:

" .. ماهية الحقيقة أنها لاحقيقة(*) ، يحكمها الإنكار V1 eigern- denial ، ومع ذلك فليس هذا الإنكار عيباً أو قصوراً .. وإنما هو الوجه الآخر للحقيقة بوصفه كشفًا .. أي أن الإنكار فى صورة التخفي يعبر عن الكشف بوصفه إنارة .. إن العبارة القائلة : " .. ماهية الحقيقة هى اللاحقيقة" لاتعنى أن الحقيقة فى عمقها زيف، كما لاتعنى

---

(١) Heidegger, M. "Der ursprung " SS 60- 62

(٢) عبد الغفار مكاوى : "نداء الحقيقة" ، ص ٢٠٢-٢٠٣

(*) "Die wharheit ıst ın ihrem wesen un- wharhıt" s 53

ان الحقيقة لاتكون أبداً ذاتها، وانما تعني جدلياً أن الحقيقة هي دائما اللاحقيقة.. إن التخفي في الإنكار يشير إلى التعارض الموجود في طبيعة الحقيقة بين الإنارة والوضوح من ناحية ، والحجب والتخفي من ناحية اخرى. وهذا التعارض هو الصراع الأساسي المعبر عن ماهية الحقيقة، وفي هذا الصراع نحصل على كل انفتاح[1] .

.. الحقيقة هي اللاحقيقة بمقدار ما ينتمي إليها مالم يتم الكشف عنه بعد، أو المحتجب Un-Entborgenen- the uncover بمعنى الاختفاء -Verbergung concealment ..ففي الكشف بو حقيقة يحدث أيضا. عكس الكشف .. والحقيقة تحدث بما هي كذلك[2] في التعارض المزدوج بين الإنارة والحجب -Lichtumg . Verlergung

وإذا كانت ماهية الحجب (حجب الوجود) تعبر بطريقة ما عن الوجود ذاته، فإنها تفسح المجال للانفتاح، -Offenh Openn بحيث يصبح ذلك الانفتاح مجالا يتجلى فيه كل موجود بطريقته الخاصة..

والحقيقة تحدث بأن تؤسس نفسها في المعركة (بين الإنارة والحجب) والمجال المفتوح عن طريق الحقيقة ذاتها-

(١) Heid er, M.: Ursp ..", SS. 52- 53.

(٢) Ibid, S. 60.

ولأن الحقيقة هي ذلك التعارض بين الإنارة والحجب، فإن التأسيس يعبر عنها establishing–Einrichtung.

فالحقيقة ليس لها وجود مسبق في مكان ما بين النجوم مثلاً، وإنما توجد فيما بعد بين الموجودات" (١)

يفسر لنا النص السابق ماهية الحقيقة التي تحدث في شيء تم انتاجه؛ فالحقيقة (واللاحقيقة) هي الصراع الأساسي الذي ينتصر فيه الانفتاح في كل الأحوال، وفي هذا الانفتاح يمكن أن ينكشف كل شيء أو أن يحتجب، أن يظهر أو يختفي؛ ففي انفتاح Openness الحقيقة يمكن للمنفتح the Open (الوجود) أن يصير كذلك.

الحقيقة -إذن- تحدث بتأسيس ذاتها(*) في الصراع والمجال المفتوح عن طريق الحقيقة ذاتها(٢). الحقيقة عند هايدجر معناها -كما هو الحال لدى اليونان- الكشف à-letheia عن الموجودات أو انكشافها.

وكل ما يوجد يوجد من جراء الإنارة، وهذا النور أو المجال المفتوح هو معبر إلى الموجودات التي هي نحن أنفسنا، وبفضل هذه الإنارة يتم انكشاف الموجودات.

والانكشاف يحدث هنا بطريقتين مختلفتين:

١ - تختفي الموجودات وترفض الظهور أحياناً.

---

(١) , S.61.

(*) ينبغي الا نفهم مصطلح "تأسيس الحقيقة لذاتها Sich- chten-establishing itself" بمعناه الوارد في محاضرة هايدجر عن التكنولوجيا أي ينظم ze Or أو يتمم lete C، وإنما تعني "ميل" Inclination الحقيقة أو نزوعها كي تحدث في العمل الفني

(٢) Kockelmans, J J "On the Truth of Being". PP 186-187

٢ - يخفى أحد الموجودات الآخر أحياناً أخرى، وفى هذه الحالة يكون الحجب تنكراً dissembling، وهذا الحجب المزدوج المتمثل فى الظهور والتخفى يعبر عن ماهية الحقيقة بوصفها كشفاً وحجباً فى آن واحد. فالحقيقة -كما يقول هايدجر- هى أيضا "لاحقيقة" ، أو إن الإنكار بطريقة الحجب لاينفصل عن الكشف بوصفه "إنارة" ، والسبب فى ذلك هو "تناهى حدوث حقيقة الموجود"، والنتيجة هى أنه بينما تنكشف الحقيقة فى تركها الموجودات لتوجد، فإنها أيضا تحتجب أو تختفى[1] Versagen -refushal

يقول هايدجر:

" إنارة الانفتاح، والتأسيس فى المنفتح(*) ينتمى كل منهما إلى الآخر، ويمثلان ماهية حدوث الحقيقة ، وهذا الحدوث تاريخى بمعنى متعددة .. (إذن) أحد الطرق الأساسية التى تؤسس بها الحقيقة ذاتها فى العمل (الفنى) أنها تنفتح على الموجودت فى حدوثها، وللحقيقة طريق آخر(**) لتأسيس ذاتها.. مثل تساؤل الفكر بوصفه تساؤلا عن الوجود، وهذا التساؤل يسمى الوجود، والعلم فى المقابل ليس حدوثاً أصلياً للحقيقة.. وبمقدار ما يتجاوز العلم فكرة

---

(١) Ibid, PP. 182-183.

(*) "Lichting der t und Einrichtung in das e gehören
clearing of es and blishment in the
tog "(s.61)

(**) ثمة طرق أخرى تحدث من خلالها الحقيقة : تأسيس دولة سياسية، فعل التضحية ، تساؤل للفكر .. إلخ ..

الصواب إلى الحقيقة التى تعنى الانفتاح الأصلى لما هو موجود، يصبح فلسفة[1]»

يتبين لنا مما سبق أن الحقيقة تؤسس نفسها فى العمل الفنى، وهى بوصفها صراعاً بين الإنارة والحجب تكون حاضرة فى ذلك التعارض بين العالم والأرض، وهذا الصراع ينبعث من خلال العمل الفنى.

وعن طريق العمل الفنى ينفتح العالم على ذاته، ويخضع لقرارات شعب ما حول النصر أو الهزيمة، النعمة أو النقمة، السيادة أو العبودية، فالعالم ذاته لايقرر شيئاً ما ، وانما يوضح فقط مالم ينكشف بعد، ويكشف عن الضرورة الكامنة فى القرار ، وفى نفس الوقت تظهر الأرض فى صورة تستوعب كل شئ، وهى مع ذلك تنغلق على ذاتها باستمرار، وتميل إلى أن تجعل كل شئ مستسلماً لقانونها الخاص[2] .

يقول هايدجر فى هذا الصدد:

" .. تؤسس الحقيقة ذاتها فى العمل (الفنى)، ويكون حضور الحقيقة بمثابة معركة بين الإنارة والتخفى، وفى التعارض القائم بين العالم والأرض تؤسس الحقيقة ذاتها بوصفها معركة بين (القطبين المتعارضين).. إن المعركة .. تبدأ عن طريق الموجود.. وفيها تتحقق وحدة العالم والأرض[3] .. وينتمى كلاهما إلى الانفتاح[4] .. الحقيقة تحدث فى مثول المعبد أينما يكون، ولايعنى ذلك أنه يطابق الواقع

---

(١) Heid er, M. "Der Ursp .", SS. 61-62.

(٢) Kockelmans, J.J. "On The Truth.", PP 187-188

(٣) degger, M.: "Der Ursprung..", S.63.

(٤) Ibid, S 53

تماما، وإنما يعني أن الموجود قد تحقق له الانكشاف والحقيقة فى لوحة فان جوخ "تحدث" ، ولايعني ذلك أن مضمونها قد تم تصويره بشكل مطابق للواقع، وإنما .. أن المعركة بين العالم والأرض تحقق الكشف عن الموجود (علماً بأن) الإنارة فى العمل الفنى هى ماهو "جميل" فيه.. فالجمال أحد الطرق التى تحدث من خلالها الحقيقة بوصفها كشفاً[1](*) ..

أوضح هايدجر فى النص السابق أن العالم ليس مجرد انفتاح يستجيب للإنارة، وأن الأرض ليست مجرد انغلاق محتجب، وإنما هما أساساً ومن الداخل فى صراع الإنارة والحجب؛ فالأرض تشق طريقها إلى العالم، والعالم يقوم على الأرض بمقدار ما تحدث الحقيقة بوصفها الصراع الأساسى بين الإنارة والحجب.

وللحقيقة -كما سبق ذكره- طرق كثيرة تحدث من خلالها، وأحد هذه الطرق هو وجود العمل الفنى: وضع العالم وبناء الأرض، والعمل الفنى هو الصراع فى المعركة الدائرة بين العالم والأرض التى ينتصر فيها الكشف عن الموجودات ككل، أى الحقيقة.

فعندما نقول إن الحقيقة "تحدث" فى لوحة ما، فنحن لانعنى أن الشئ الذى صورته اللوحة قد تم تصويره بطريقة مطابقة للواقع؛ وإنما أن العالم والأرض قد حققا من خلال اللوحة وفى سجالهما معا "الكشف" ، ويظهر هذا الكشف فى صورة "الإنارة"، وفى بريق الانكشاف هذا يكمن معنى "الجميل"

---

(١) Ibid, S 63

(*) "Schönheit ist eine weise, wie Wharheit als Unverborgenheit west" S 53

فى العمل الفنى، وهذا "الجمال" هو أحد طرق حدوث الحقيقة بوصفها كشفاً[١] .

ويشير هايدجر إلى أن المعركة بين العالم والأرض ليست تعبيرا عن الانشقاق[*] بينهما، بقدر ما هى تعبير عن الانتماء بين الخصمين، فهما معاً فى مواجهة مصدر وحدتهما المنبعث من الأساس المشترك بينهما[٢] .

وكلما توحد العمل الفنى فى انفتاحه على الوجود، وبدا كأنه يبتعد عنا؛ لأنه يبتعد عما ألفنا وتعودنا، إزداد منا قرباً أو ازددنا نحن من "ـ:ـ" اقتراباً، هنالك نعود إلى "ـ:ـ" ونصمد فيها .

---

(١) Kock , J.J.· "On the T . ", P.184.

(*) Riss- rifr- fissure.

(٢) Heid er, M. "On the Truth. ", S.63

تعقيب ...

نخلص مما سبق إلى أن " الهيرميويطيقا " في المحاضرة الثالثة والأخيرة من " الأصل في العمل الفنى" و التى تقع تحت عنوان "الحقيقة والفن" Die Wharheit Und die Kunst تقوم على توضيح أمرين:

الأمر الأول: أن هيرمينويطيقا الفن هي تختنيس technites التى تعبر عن نوع من "المعرفة" أو "الرؤية" بالمعنى الواسع للكلمة ؛ إنها إدراك لما هو حاضر بما هو كذلك، أو هي أليثيا aletheia بالمعنى اليونانى للكلمة؛ أى كشف للموجودات أو تجليها وظهورها بعد اختفاء.

الأمر الثاني: أن هيرمينويطيقا الحقيقة والفن تحدد معنى " الابداع الفنى" بوصفه جزءاً من العمل الفنى، ولايقتصر دوره على مجرد إنتاج الأداة؛ فالإبداع يتجه صوب الموجودات، ويحولها من الحجب إلى الانكشاف، ويتوقف على طبيعة العمل نفسه بوصفه مجالاً تحدث فيه الحقيقة. أما إنتاج الأداه فهو لايعبر مباشرة عن حدوث الحقيقة، وينتهى عندما تتشكل المادة كى تصبح صالحة للاستخدام؛ أى أنها تُستهلك في الغرض الذى صنعت من أجله .

أما عن معانى الهيرمينويطيقا فى تأسيس الحقيقة لذاتها فى العمل الفنى متيامن إيجازها فى المعانى الثلاثه التالية:

المعنى الأول: الإحضار؛ أى إحضار الموجود بطريقة فريدة لاتتكرر بحيث يتم انفتاح الموجودات، وهذا الإحضار هو تلق وتجسيد للعلاقة بالمحتجب الذى يكشف عنه العمل الفنى.

المعنى الثاني: الدلالة أو الإشارة؛ فتأسيس الحقيقة لذاتها فى العمل الفنى يحمل معنى "الإشاره" إلى تجلى أو ظهور العمل، وفى هذا التجلى تكمن حقيقة العمل الفنى ووحدته وتفرده.

المعنى الثالث: العلاقة الجدلية: وتتخذ هذه العلاقة صور أربعة:

(أ) الحقيقة واللاحقيقة أو الكشف والحجب:

فهيرمينويطيقا تأسيس الحقيقة لذاتها فى العمل الفنى تعنى أن الحقيقة هى دائماً اللا "..." مما يشير إلى التعارض الموجود فى طبيعة الحقيقة بين الإنارة والوضوح من ناحية، والحجب والتخفى من ناحية أخرى.

(ب) الصراع بين العالم والأرض:

وهذا الصراع هو الصراع الأساس المعبر عن ماهية الحقيقة فى العمل الفنى، وفيه يتم كل انفتاح؛ فالحقيقة تحدث فى التعارض المزدوج بين الإنارة والحجب، والانكشاف -كما سبق ذكره- إنما يحدث بطريقتين مختلفين: إختفاء الموجودات، ورفضها الظهور أحياناً ـ إخفاء أحد الموجودات للآخر بحيث يكون الحجب تنكراً والانكار بطريقة الحجب لاينفصل عن الكشف بوصفه إنارة، والسبب -كما سبق- هو تناهى حدوث "..." الموجود.

والحقيقة بوصفها صراعاً بين الاناره والحجب تكون حاضرة فى ذلك "التعارض" بين العالم والأرض الذى يجسده العمل الفنى؛ فعن طريق "وضع العالم" "وبناء الأرض" ينفتح العالم على ذاته، ويخضع لقرارات . ما حول السيادة أو العبودية مثلاً، والعالم ذاته يوضح فقط ما لم ينكشف بعد، وفى نفس الوقت تظهر الأرض فى صورة تستوعب كل ذلك؛ ومع ذلك "تنغلق" على ذاتها باستمرار، بحيث يستسلم كل شىء لقانونها الخاص؛ فالحقيقة فى لوحة

فان جوخ مثلا "تحدث"، ولايعنى ذلك أن مضمونها تدتم تصويره بشكل مطابق للواقع؛ وإنما أن الصراع بين العالم والأرض يحقق الكشف أو الإنارة عن الموجود، أو بعبارة أدق عما هو جميل فيه: فالجمال هو أحد أساليب الحقيقة فى "حدوثها" بوصفها كشفاً.

(جـ) الانشقاق والانتماء معاً:

فالصراع بين العالم والأرض ليس تعبيراً عن الانشقاق بقدر ما هو تعبير عن الانتماء بينهما؛ فمهما معاً فى مواجهة مصدر وحدتهما المنبعث من الأساس المشترك بينما وهو العمل الفنى.

(د) البعد والقرب معاً:

فكلما "إنفتح" العمل الفنى على الوجود، بدا كأنه "يبتعد" عنا ؛ وهو مع ذلك "يزداد قرباً" منا أو نزداد نحن إقتراباً من حقيقته، ومن الصمود فى تلك الحقيقة.

(ثانياً) هيرمينويطيقا العمل بوصفة شكلاً أو نموذجاً:-

Gestalt - Fi re (shape) - morphè

يقول هايدجر:

"الحقيقة تؤسس ذاتها فى موجود ما.. بحيث يشمل هذا الموجود إنفتاح الحقيقة.. والمعركة التى.. تعود إلى الأرض، وتستقر فى المكان هى بمثابة الشكل أو النموذج Gestalt..فابداع العمل الفنى إنما يعنى حضور الحقيقة فى مكان ما، وتحققها فى الشكل أو النموذج (الفنى).. وفى إبداع العمل الفنى. نعود إلى

الأرض، والأرض ذاتها ينبغى استخدامها(*) بوصفها عاملا منغلقاً على ذاته.. وهذا الاستخدام .. يحرر الأرض كى لاتكون إلا ذاتها(١)".

يتضح من النص السابق أن الحقيقة تؤسس ذاتها فى (العمل الفنى) بحيث يحتل هذا الأخير المكان المفتوح للحقيقة. وأن الصراع بين العالم والأرض الذى وصل إلى حد الانشقاق Riss-Rift، وعاد ثانية إلى الأرض قد أصبح ثابتاً كما لو كان Gestalt(**) يتخذ منها الانشقاق شكلاً ونموذجاً، ويصبح النموذج الذى تشع منه الحقيقة(٢) .

وبعبارة أخرى، فإنه فى انتاج العمل الفنى يجب أن تعود المعركة بوصفها إنشقاقاً إلى الأرض التى تستخدم كعنصر منغلق على ذاته Self- enclosing، ولايعنى ذلك أن الأرض يساء إستخدامها كمادة؛ وإنما -بالأحرى- توظف كى تتحرر وتكون ذاتها، ويكون ذلك بمثابة توظيف لها لتثبيت الحقيقة فى الشكل أو النموذج.

أما عن الصلة بين صناعة الأداة وإنتاج العمل الفنى، فثمة عنصر مشترك بينهما؛ إلا أنهما مختلفان بصورة أساسية: فصناعة الأداه ليست على الإطلاق نتيجة لحدوث الحقيقة، فضلا عن أن إنتاجها ينتهى عندما تتشكل المادة، وتتهيأ لغرض الاستخدام؛ فى حين أن انتاج العمل الفنى جزء أساسى من العمل الفنى

(*) Di eit- Serviceability.

(١) Heidegger, N.: "Der Ursprung. ", ss64-65

(**) ما يُسمى بالجشطلت فى هذا السياق يفكر فيه هايدجر عادةً من خلال معان ثلاثة: المكان الجزئى Partial Pla أو الوضع Setting أو إتخاذ إطار Ge- Stell

(٢) Kockelmans, J J "On the Truth of Being", PP 182-188

...نه. وهذا الانتاج يؤدى بنا إلى "المنفتح"، ويكشف عن حدوث الموجود أو الحقيقة؛ أى أن الصناعة خاصية أساسية في كل قطعة أداة، ومع ذلك فهي تختفي وراء النفع الناجم من استخدامها كأداة، إما العمل الفنى فهو بوصفه كذلك ينفتح على ذاته، وتصبح واقعة وجوده الفريدة أكثر توهجاً لتشى بأنه موجود وليس عدماً[١] .

تعقيب...

يمكننا أن نستخلص مما سبق أن "هيرمينويطيقاً العمل الفنى بوصفه جشطلت أو شكلاً ونموذجاً" إنما تعنى: عودة الصراع بين العالم والأرض إلى "الأرض"، وثباته فى الشكل أو النموذج الفنى؛ ذلك أن إبداع العمل الفنى هو حضور الحقيقة فى موضع ما، وتحققها فى "الشكل" و"النموذج"، ويتم ذلك بالعودة إلى الأرض وتوظيفها كي تكون ذاتها بهدف تثبيت الحقيقة وإرسائها فى ذلك الشكل أو النموذج .

(ثالثا) "الحفاظ" على العمل الفنى بوصفه معرفة:

Bewahrung-preservation

أشار هايدجر إلى معنى "الحفاظ" على العمل الفنى فى النص التالى:

" .. الحفاظ على العمل (الفنى) يعنى الوقوف ـ فى انفتاح الموجودات التى تحدث فى العمل(*) ، وهذا "الوقوف- فى" فى حالة الحفاظ على العمل إنما هو معرفة - ein Wissen

---

(١) Ibid, PP 188-189

(*) "Bewahrung des Werkss heisst: Innestehen in der im Werk Geschehenden Offenheit des Seienden"

aknowing، وليست المعرفة مجرد تصورات عن شيء ما؛ فمن يعرف ما يوجد على وجه الحقيقة، يعرف أيضا ما يريده من الموجودات فالمعرفة التي هي إرادة، والإرادة المعرفة هي المدخل للوجود الانساني[1]"

ويعنى النص السابق أمرين.

الأمر الأول: أن المعرفة بمعنى الحفاظ على العمل الفنى لاصلة لها بجوانب العمل الصورية وكيفياته؛ وإنما هي وقوف في الصراع والمعركة الناشبة بين العالم والأرض في العمل الفني. وهذا الوقوف وقوف واعٍ في رهبة الحقيقة التي تحدث في العمل الفني، كما أن هذه المعرفة وتلك الإرادة يستقران في العمل فلايسلبانه استقلاله، ولا يحولانه إلى مجال الخبره الخالصة، ولاينحسر دورهما إلى دور المثير لمجال الخبرة .

الأمر الثاني: أن "الحفاظ" على العمل الفني لايحصر الشعوب في مستوى خبراتها الخاصة؛ وإنما يحقق لها الاندماج مع الحقيقة الحادثة في العمل، وبهذه الطريقة يؤسس الحفاظ وجودنا -من أجل- ومع - الآخر(*)، وتاريخيتنا الموجودة في الانكشاف[2] .

يقول هايدجر في نص آخر له عن "الحفاظ على العمل الفنى"

---

(1) Heid er, M. "Der Ursp ..", S.68

(*) being- for- and- with- one- ier

(2) Kockelmans, J J "On the Truth " P 190

"في العمل الفني يتم حدوث الحقيقة (*) ومن ثم فإن طبيعة الفن هي وضع الحقيقة في العمل الفني (**).

- (هذا التعريف يعني أن الحقيقة تؤسس نفسها في الشكل أو الصوره ويحدث ذلك في حالة الإبداع بوصفه ظهوراً للموجود المحتجب كما يعني إحضار العمل (الفني) إلى الحركة والحدوث .. ويتم بوصفه حفاظاً، والفن من ثم هو الحفاظ المبدع للحقيقة في العمل الفني أو هو بمثابة صيرورة وحدوث للحقيقة" (***) (١).

ويمكننا أن نستخلص من النص السابق أموراً أربعة:

الأمر الأول: أنه كلما (تحول) العمل الفني إلى انفتاح الموجودات، انتقلنا معه بيساطة من مجال الحياة اليومية المتوسطه؛ فنحجم عما نقوم به عادةً، ونظل مع الحقيقة التي "تحدث" في العمل الفني، أي "نترك العمل الفني ليوجد"، ويسمى هذا "الترك" "بالحفاظ على العمل الفني"؛ **فالعمل الفني لايمكن أن يوجد بدون من يحافظون عليه، والحفاظ على العمل الفني معناه أن" نتركه ليوجد letting- stand** في انفتاح الموجودات التي تحدث في العمل الفني"، وجدير بالذكر أن هذا "الترك" يشتمل على "المعرفة" وأيضاً "الإرادة"، وكل منهما ينتمي إلى الآخر: المعرفة إرادة، والارادة معرفة، وكلاهما مقدمة

(*) das Geschehen der Wahrheit- the ha of .

(**) ins Werk Setzen der Wahrheit- the Setting into- work of truth

(***) 'Die Kunst ist ein Werden und Geschehen der Wahrheit- Art is the becoming and happening of truth "

(١) Heidegger M 'Der Ursp " S 73

ضرورية لانكشاف الوجود من جانب الانسان الذي يوجد ek-sists و Stands-out في الانفتاح الأساسي للوجود(١)

الأمر الثاني أن العالم -عند هايدجر- لايمكنه أن يظل للأبد منفتحاً بذاته، والأرض كذلك ليس بوسعها أن تظل دوماً صامتة؛ فالعالم يجب أن يُترك كي يضفي المعنى على الأرض، والأرض بدورها يجب أن تستوعب العالم؛ لأن العالم يفنى بدون معونة الانسان، وكذلك يكون فناء الارض بدون معونته، والوحدة بين توتر العالم والارض، وهو التوتر الذي يجذبهما في اتجاهات متعارضة تكشف عن حقيقة الموجود، وكذلك عن حقيقة اللامشروط أو العدم، لأن العدم أساس الوجود؛ والمؤسس لذاته؛ فإن الموجودات تحصل على مكانها، وتتسم بالحضور. والوحدة بين الموجودات تنبثق من الانفصال بينها الذي يعود ليربط في انسجام بين المتضادات؛ فاللاوجود يجعل الأشياء مميزة، مرئية، أكيدة، ويُظهر الاشياء، ويجعلها حاضرة فيحدث الجمال والانكشاف والحقيقة والوجود؛ وينساب النور على العنصر الأرضي في الأشياء من خلال العمل الفني وشيئيته

الأمر الثالث: أنه ليس بوسع الفن أن يستمر في "ترك الحقيقة لتحدث في العمل الفني" بدون من يقومون بالحفاظ عليه، وليس المقصود بهم هواة جمع القطع الفنية، ولا المؤسسات المعنية بالفن، ولا المتاحف، وإنما الفنانون المبدعون، والشعراء والمفكرون، والقادة ورجال السياسة، إلا أن المحافظين بحق على العمل الفني هم "رعاة حقيقة

Kockelmans, J.J. "On The Truth.." PP 189-190

الوجود"[1] فالحفاظ على العمل الفني يتم عن طريق العمل ذاته ويتم على مستويات مختلفة من المعرفة وبصفة مستمرة؛ ى سه ـ خلال الحقيقة التي تحدث عن طريق العمل الفني نفسه.

الأمر الرابع: أن السبب في حاجة الأعمال الفنية إلى الحفاظ عليها كامن في ماهية العمل الفني ذاته؛ فماهيته أن يحيا، وبالتالي يمكن أن يموت؛ ولأن الوجود بما هو كذلك يكمن فيه العدم الذى يقف وراء كل الموجودات، وبخاصة الآنية، وبالطبع وراء كل عمل فني تنتجه

وبعبارة أخرى، فإن العدم أو اللاوجود هو أساس الصراع بين العالم والأرض، والانفصال أو التعارض الأبدى مع كل ما هو موجود.

صفوة القول إن وجود "الحقيقة" (في العمل الفني) عند هايدجر هو أيضاً "لا ـ ـ"؛ لأنه يكشف عن ذاته ثم يحتجب بسبب زمانية الوجود وتاريخيته بحيث يحتاج إلى "المحافظين" على ذلك العمل كي يستمر في أن يكون زمانياً تاريخياً[2] .

تعقيب..

يمكننا أن نستنتج مما سبق أن "هيرمينوبطيقا الحفاظ على العمل الفنى بوصفه معرفة" قد استخدمها هايدجر بالمعاني التالية:

المعنى الأول: "الوقوف الواعي في الصراع القائم بين العالم والأرض في العمل الفني أو الوقوف في انفتاح الموجودات بوصفه معرفه".

---

(١) Slaatte, H .A · The · hy of M. degger PP 110-112

(٢) Kockelmans J.J , "On the T ", P 190

(٣) Sl , H ,A The osophy of M Head ef PP 110-112

علماً بأن تلك المعرفة -عند هايدجر إرادة ومدخلاً لفهم الوجود الإنساني.

المعنى الثاني: "الاندماج مع الحقيقة الحادثة في العمل الفني" بحيث يمكن للحفاظ أن يؤسس وجودنا وتاريخيتنا.

المعنى الثالث حدوث الحقيقة في العمل الفني بمعنى "ترك" العمل الفني ليوجد، في انفتاح الموجودات التي تحدث في ذلك العمل. والعمل لايوجد بدون من يحافظون عليه، علماً بأن هذا "الترك" "معرفة وإرادة" وهما مقدمة ضرورية لانكشاف الوجود من جانب الإنسان الذى يوجد في الانفتاح الأساسي للوجود. والترك معناه: ترك العالم كي يضفي المعنى على الأرض، وترك الأرض كي تستوعب العالم، وكلاهما (الأرض والعالم) يفنيان بدون الانسان.

وجدير بالذكر أن المحافظين على العمل الفنى هم "رعاة " " الوجود" الذين يلزمهم مستويات مختلفة من المعرفة أو الحقيقة التي تحدث عن طريق العمل الفني نفسه.

رابعاً: هيرمينويطيقا الحقيقة بوصفها شعراً :-

P

يقول هايدجر:

"الحقيقة بوصفها إنارة Lichtung - clearing وكشفاً Verber ng- Concealing لما هو موجود تحدث فيما يصيغه الشاعر إن الفن كله -بوصفه إحداث حقيقة

الموجود بما هو موجود هو في ما - شعر(*)، وماهية الفن التي يستند إليها العمل الفني والفنان أساساً هي التحقق الذاتي للحقيقة.. وبسبب ماهية الفن الشاعرية، فإنه -وسط كل ما هو موجود- ينفتح ...وفي انفتاحه يخرج كل موجود عن ق الإلف والعادة"(١).

يتبين لنا من النص السابق أن هايدجر يفهم "الشعر" بمعنى واسع؛ لأنه يرتد إلى الأصل الاشتقاقي للكلمة اليونانية Poiemata ، فيفهم "الشعر" بمعنى "الانشاء" أو "الابداع" أو "الخلق"(**)، وحينما يقرر أن سائر الفنون ترتد إلى الشعر، فهو يعني أن كل فن من الفنون ينطوي على "عملية إبداعية" يحاول فيها الفنان أن يجعل من " الظاهر" تعبيراً عن "الباطن"، وكأن المظاهر قد أصبحت "حقائق" فالفنان يستقدم "الحقيقة" من طوايا "الأرض"، لكي يذيعها على الناس في "شكل" العمل الفني، وهذا العمل هو بمثابة "عالم انساني" قائم بذاته(٢) .

إذن -الفنون كلها شاعرية عند هايدجر، وهي كذلك من الداخل، كما أنها طريقة لإحضار وجود الموجودات إلى نور الكشف، والتعبير عن الحقيقة من خلال الحدث التاريخي المعين(٣). وأما عن الصلة بين اللغة والفنون بوصفها شعراً

(*) "Alle Kunst ist.. als assen Ankunft W Sei als eines sol im W Dichtung".

(١) Heid er, M. : Ursp ..", SS. 73-74.

(**) يقول هايدجر في هذا الصدد : "لما كانت الفنون بأسرها شعراً، فإن ذلك ينسحب أيضاً على فنون المعمار، والتصوير، والنحت، والموسيقى بحيث ترجع جميعاً إلى الشعر ما دمنا نقصد من هذه الفنون تنويعات لفن . "

(٢) زكريا إبراهيم "فلسفة الفن في الفكر المعاصر" ، ص ٢٧١

(٣) Raher, R.E Hermenutics, P 159

* تعبر اللغة في الاستعمال الجاري عن نوع من الاتصال Mitteilung- Communiction .. ولكنها ليست فقط ولا بصورة أساسية تعبيراً سمعيا ومكتوبا عما يراد الاتصال به؛ وإنما تجعل اللغة الموجود في الانفتاح لأول مرة، وعندما لاتوجد اللغة -كما في حال الحجر والنبات والحيوان، فلن يكون ثمة انفتاح لما هو موجود . فاللغة عندما تسمي الموجودات لأول مرة. تكون هذه التسمية مشروعاً للإشارة .. فالقول الذي يتخذ هيئة المشروع هو الشعر (*) .. قول العالم والأرض يعبر عن المشروع في نزالهما صراعهما .. الشعر هو القول الذي يكشف عما هو موجود، واللغة هي بمثابة حدوث القول.. وفيه يظهر عالم شعب ما تاريخياً، ويتم الحفاظ على الأرض التي تبقى .. وفي مثل هذا القول تتكون المفاهيم حول الطبيعة التاريخية لشعب ما، أي إنتماؤه إلى تاريخ العالم الذي يتشكل من أجل الشعب.. ويتخذ نظم الشعر مكانه من ا ؛ لأن ا تحا على الطبيعة الأساسية للشعر..(أما) إبداع البناء أو المعمار والتصوير فيحدثان دائماً في انفتاح القول والتسمية (**) .. إنهما شعر من نوع خاص، يكشف عما كان موجوداً بالفعل، ولم يكن وجوده ملحوظاً في ا (١)

(*) Sagen ist Dichtung- Projective Saying is Poetry

(**) and im en der Sage das Nennen-in the Open of sa

(١) Hei er M "Der Ursprung " SS 73-76

يتبين لنا من النص السابق أن "الشعر" جوهر الفنون، لأن الشعر "لغة"، واللغة هي أداة الإنسان لإظهار المحتجب، أو هي تجلي الآنية في العالم الخارجي[1]؛ فالعمل الفني العظيم "يتحدث" وفي ذلك "يظهر" العالم، وهذا الحديث -مثله مثل كل قول حقيقي- يكشف عن الحقيقة، والجمال أسلوب يحدث من خلاله الكشف، أما الشاعر فهو يسمي "المقدس"[*] das Heilige أو يحققه في صورة أو شكل ما[2] .

وفي حديث هيرقليطس عن "اللوجوس" Logos يشير هايدجر إلى أن ".. ثمة كلام وإيضاحات حقيقيان إذا تم توجيههما نحو الوجود أو اللوجوس، وعندما يكشف اللوجوس عن ذاته فحسب يصبح الصوت كلمة، وعندما نستمع إلى وجود الماهية فقط، يصبح الاستماع إنصاتاً، ولكن من لايدركون اللوجوس يعجزون عن الانصات والكلام (الشذرة ١٩)، ولايمكنهم أن يجعلوا من وجودهم هناك وجوداً حاضراً مع وجود الماهية، أما من يحققون ذلك يتمكنون من سيادة العالم، إنهم الشعراء والمفكرون"[3] .

يتبين مما سبق أن "وجود" الصخرة أو النبات أو الحيوان لا يعرف "تفتحاً"، لأن هذه الموجودات لا تملك "لغة" تتخذ منها سبيلاً إلى التجلي أو الانتشار؛ فكل فن هو في جوهره صورة من صور "اللغة"، وحسبنا أن ننظر إلى

(١) زكريا إبراهيم : "فلسفة الفن في الفكر المعاصر"، ص ٢٧١.

(*) أوضح هايدجر الفرق بين الشعر والتفكير في أن المفكر يتحدث عن الوجود، أما الشاعر فيسمي المقدس.

(٢) Rahner: Hermeneutis ... P.159.

(٣) Heid er M. "An Introduction to Metaphysics" T . by Ralph Manheim . yale Uni Press. London, 1974, P 132

ب كل شعب من الشعوب لكي نقرأ لغة هذا الشعب في التعبير عن العالم والأرض والصراع الحاد القائم بينهما، وشتى مظاهر تفتح الوجود.

وكما أن "اللغة" طابعاً تاريخياً، فإن "الفن" أيضاً صبغته التاريخية التي تجعله مظهراً ليقظة شعب ما من الشعوب في سعيه نحو اكتساب حقيقته، وتأكيد عالمه الخاص وبذلك يتجلى الفن في كل زمان ومكان على صورة محاولة مضنية من أجل تأسيس عالم خاص يكون بمثابة مظهر لتفتح الوجود أو ظهور الحقيقة[1].

يقول هايدجر:

"الفن بوصفه حدوثاً للحقيقة هو شعر.. ليس إبداع العمل (الفني) شعرياً dichterisch- poetic وإنما أيضاً يتخذ الحفاظ على العمل الفني ذلك الطابع الشعرى.. لأن العمل الفني يكون مؤثراً . نتزع أنفسنا من حياتنا اليومية، ونتحرك فيما يكشف . لكي نجعل ماهيتنا تقف في حقيقة ما هو موجود "[2].

وعلى ذلك فالحفاظ على العمل الفني هو معايشة الرهبة من الحقيقة التي تحدث فيه -على حد تعبير هايدجر- أو هو التغلغل في باطن الانفتاح الذى يحدث في العمل، مما يتطلب من الإنسان، وهو بطبيعته كائن منفتح مجاوز لذاته باستمرار -غاية الصمود والاحتمال في مواجهة الحدث الغريب المجهول

---

(١) زكريا إبراهيم "فلسفة الفن في الفكر المعاصر"، ص ٢٧٢- ٢٧٣.

(٢) Hei er M "Der Ursp .." SS. 76- 77

الذى يعوه من الأعماق مما يجعلنا ندرك في النهاية معنى عبارة هايدجر بأنه "الحفاظ الخلاق على الحقيقة فى العمل الفنى"(١)

أ - الشعر بوصفه تأسيساً للحقيقة : Stiftung- founding

ينسب هايدجر إلى العملية الشعرية دوراً أنطولوجياً خلاقاً، فالشعر هو ذلك المجال من الوجود الذى تحدث فيه الحقيقة، والشاعر يقيم فى العمل الفنى حقيقة الشئ الموجود؛ لذا فإن ماهية الفن هى "أن تؤسس نفسها فى العمل الفنى(*)، أى فى حقيقة ما هو موجود (كما فى مثال لوحة فان جوخ السابق ذكره)(٢)، أو بعبارة أخرى فالحقيقة بوصفها إنارة وكشفاً لما يوجد "تحدث" بينما تكون حقيقة شعرية، وكل "فن" بوصفه تركاً لحقيقة الموجود هو من حيث الماهية "شعر"(**)، والشعر هنا ليس تخيلاً للممكنات لأهداف له إلا الفرار إلى عالم اللاواقع، إنه -بالأحرى- مشروع يحقق الأنكشاف، وأنفتاح الموجودات، وإظهارها فى نور الوجود(٣).

يقول هايدجر:

"..ما _ الفن هى الشعر، وماهية الشعر بدوره هى تأسيس الحقيقة، ونفهم التأسيس هنا من خلال المعانى الثلاثة التالية:

---

(١) عبد الغفار مكاوى "نداء الحقيقة"، ص ١٩٠- ١٩١.

(*) Sich-ins Werk- Setzen- Setting- itself- a- Work

(٢) Wyschogrod, M "Kierkegaard And Heid er Ontol of Existence" Routledge & Kegan Paul LTD. London, 1954, P 115

(**) لم يقصد هايدجر أن كل الفنون مردها إلى الشعر، وإنما أراد أن يؤكد فقط أن العمل اللغوى، أى الشعر (بمعنى أصيل) له مكانة متميزة بين الفنون مما يبين أهمية فهم ماهية اللغة

(٣) Kockelmans J J On The Truth.." PP. 192-193

- التأســيس بمعنــى الهبــة bestowing - Schenken

in .(

- التأسيس الإرساء Gründen - grounding

- التأسيس بمعنى الابتداء Anfangen- beginning

والهبة والإرساء يشتملان في ذاتهما علـى ما نسـميه بالابتداء، والبداية الحقيقية إنما تشبه الوثبة Sprung -Leap التـى تكـون دائماً خطوة للأمام بحيث نتجاوز عن طريقهـا مـا يتـم التوصـل إليه" (١) .

يتضح من النص السابق أن هايدجر قد حدد "ماهية الفن" بأنها "الشـعر"، ورأى أن "ماهية الشعر" بدورها هي "تأسيس الحقيقة" بمعـان ثلاثـة :(١) الهبـة، (٢) التأسيس، (٣) الابتداء.

أما عن المعنى الأول وهو الهبة فيقول هايدجر:

".. يتحقق التأسيس من خلال ا ظ (على العمل الفنـى)؛ فكل نوع من أنوا ع التأسيس يتلاءم مع نمـط ذلـك الحفـاظ .. وا في العمل الفنـى إنما تُوجـه نحـو مجموعـة تاريخيـة مـن الناس (المحافظين عليهـا فـى المسـتقبل) بحيـث يصبـح المشـروع الشعرى الحقيقي (*) إنفتاحاً أو إنكشافاً للآنيـة.. ولـذا فكـل مـا يوهـب للإنسان يكون في ذلك المشروع مستمداً مـن الأسـاس

---

(١) Heidegger, M "Der Ursp des ", SS 77-78

(*) wahrhafte dichtende Entwurf-Genuinely Poetic Projection

المغلق على ذاته. أى من الأرض التى يقوم عليها كل ما هو موجود"(١).

ومعنى ذلك أن ما يؤسسه الفن لايمكن توضيحه من خلال ما هو حاضر بالفعل؛ أى أن تأسيس الحقيقة له طبيعة "الهبة". والطبيعة الشعرية للحقيقة التى تحدث فى العمل الفنى لاتحدث فى الفراغ، وإنما فى العمل الفنى، وتتجه نحو شعب ما يحافظ عليه عبر التاريخ، أى أن ماهية الشعر الحقيقية هى إنكشاف الآنية بوصفها تاريخية؛ وبوصفها انفتاحاً لمعنى الأرض(٢).

وأما عن المعنى الثانى لتأسيس الحقيقة وهو "الإرساء" أو وضع الأساس(*) فيقول هايدجر:

".. المشروع الشعرى لايأتى من العدم؛ لأن ما يتخذ هيئة المشروع. هو الوجودالتاريخى للإنسان ذاته.. ويتأسس إنفتاح ما هو موجود فى الموجودات ذاتها عند إرساء الحقيقة فى المكان من خلال النموذج أو الشكل Gestalt - Figure .. فالانكشاف Unverborgenheit-Unconcealedness يحدث فى العمل الفنى عن طريق الفن" (٣).

ويعنى ما سبق أن تأسيس الحقيقة ليس هبه حرة؛ وإنما هو تأسيس أو إرساء للمشروع الشعرى(٤) أى إنكشافها فى العمل الفنى من حيث هو إنشاء

(١) Ibid, SS. 76- 77.

(٢) Kockelmans J.J.. "On the Truth. ", P 193

(*) Grund - Legenden- ground laying.

(٣) Heid er. M "Der Ursprung. ", S 79

(٤) Kockelmans J J "On The Truth ", P 194

ر ـــــ ع

وأخيراً، فإن المعنى الثالث لتأسيس الحقيقة بوصفها ابتداء يشير اليه هايدجر بقوله:

".. . يحدث الفن، أى عندما يكون هناك ابتداء . فإن التاريخ يحدث كذلك. والتاريخ هنا لايعنى سلسلة من الأحداث التى تتم فى الزمان أياً كان نوعها ومدى أهميتها، وإنما هو انتقال " . من الشعوب إلى مهمته المرتقبة.. الفن تاريخى، وهو بوصفه كذلك يمثل الحفاظ الخلاق على الحقيقة فى العمل الفنى .. إنه يؤسس التاريخ.. ويترك الحقيقة لتصدر عنه .. أو هو الوثبة إلى حقيقة الموجود (فى العمل الفنى)[1] وذلك هو ما تعنيه كلمة الأصل Ursprung- Origin، وتعنى حرفياً الوثبة الأولى أو الأساسية ..إذن الأصل فى العمل الفنى ى أصل كل من المبدعين والمحافظين عليه، اى الوجود التاريخى لشعب ما هو الفن، وذلك لأن الفن حسب ما : كأصل أسلوب مميز لحدوث الحقيقة بحيث تكون تاريخية[2] .. نحن نتساءل عن ماهية الفن، لماذ نتساءل بمثل هذه الطريقة؟ لكى نعرف ما إذا كان الفن أصلاً فى وجودنا التاريخى أم يبقى مجرد ظاهرة حضارية مألوفة.. فهل ندنو فى وجودنا التاريخى من الأصل؟ وهل نعرف ما المعانى التى نضيفها على ماهية الأصل،

---

(١) Ibid, SS 79-80

(٢) Ibid S 80

أما إننا في علاقتنا بالفن نميل إلى الأخذ من الفناء في الماضي؟"(١)

والنص السابق يعني أن الفن بوصفه شعر هو تأسيس (*) للحقيقة بمعنى "الابتداء". ففي كل حقبة تحتاج الموجودات ككل إلى أساس هنا في المفتتح. والفن بوصفه ماهية تاريخية يحقق ذلك الأساس، ومن خلال هذه المعاني الثلاثة السابقة للتأسيس يصبح الفن تاريخياً أي يصبح له تاريخ، ويؤسس تاريخاً، بحيث يمكننا القول بأن سعي هايدجر الأخير للفن إنما هو سعي إلى إيجاد مستقر للسؤال الفلسفي الحقيقي عن الوجود. وهو في محاضرة "الأصل في العمل الفني" يضع الفن على قدم المساواة مع الفلسفة بوصفه وسيلة لتحقيق الكشف عن الوجود ككل، وعن الحقيقة(٢) .

تعقيب ..

يمكننا أن نستخلص مما سبق معان خمسة "لهيرمينوطيقا الحقيقة بوصفها شعراً"، وهي على التوالي :

(١) شاعرية الفن.

(٢) القول أو تسمية الموجود كمشروع للكشف عنه.

(١) Ibid., S.81

(*) حدث هذا التأسيس للمرة الأولى في الفكر الغربي عند اليونان بمعنى انكشاف مجال للموجودات ككل، ثم تحول هذا التأسيس في العصور الوسطى ليعني المخلوقات أو الموجودات التي خلقها الله، وفي العصر الحديث أصبحت الموجودات مجرد أشياء يمكن حصرها والسيطرة عليها، وفي كل الأحوال يتم تأسيس عالم جديد، ويتم انكشاف ماهو موجود

Ccp Kockela J J "On The Truth " P 194

(٢) روديجر بوبنر. الفلسفة الألمانية الحديثة" ترجمة فؤاد كامل، مراجعة وتقديم عبد الأمير الأعسم، سلسلة المائة كتاب، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٧ ص ٧٢

(٣) الحفاظ الخلاق على الحقيقة فى العمل الفنى .

(٤) تأسيس الحقيقة بمعانى الهبة والإرساء والابتداء

(٥) الأصل في العمل الفنى هو الفن .

- أما عن المعنى الأول وهو "شاعرية الفن"، فيوضح هايدجر من خلاله أن ماهية الفن شاعرية؛ أى أنها إنشاء وإبداع وخلق، وتعنى التحقق الذاتى للحقيقة بحيث يخرج كل موجود عن نطاق الإلف والعادة عندما يستدعى "الفنان" الحقيقة من طوايا الأرض لكى يذيعها على الناس فى صورة عمل فني، بعبارة أخرى، فإن الشعر مشروع يحقق إنفتاح الموجودات وإظهارها فى نور الموجود .

- وأما عن المعنى الثانى وهو "القول أو تسمية الموجود" بوصفه مشروعاً للإنارة يتخذ هيئة "الشعر" أي "الإنشاء"، وهذا القول يكشف عن الحقيقة بظهور العالم وتجليه فى العمل الفنى.

وللتسميه صور مختلفة: فالشاعر يسمى "المقدس" فى صورة ما ينظمه من قصيد، والمفكر يسمى "الوجود" باحثاً عن معناه...الخ.

- وأما المعنى الثالث وهو "الحفاظ الخلاق على الحقيقة فى العمل الفنى"، فإنه -أى ذلك الحفاظ- يتخذ طابعاً شعرياً أيضاً، بحيث يصبح معايشة للحقيقة التى تحدث فى العمل الفنى، وتحملاً لما تقتضيه من تحول وتغير فى وجود الآنية الصميم.

- وأما عن المعنى الرابع وهو تأسيس الحقيقة بوصفها هبة وإرساءً، وابتداءً، فيبدو منه أن هايدجر ينسب للعملية الشعرية دوراً أنطولوجياً خلاقاً بحيث

يصبح الشعر ذلك المجال من الوجود الذى تحدث فيه الحقيقة التى تؤسس نفسها بدورها فى العمل الفنى .

(ا) **الهبة** : يتخذ تأسيس الحقيقة طابع "الهبة" فما يؤسسه الفن لايتضح من خلال ما هو حاضر، وإنما يتجه نحو شعب ما يحافظ عليه عبر التاريخ.

(ب) **الإرساء:** فتأسيس الحقيقة ليس هبه حرة؛ وإنما إرساء للمشروع الشعرى الذى يكشف بدوره عما هو موجود.

(جـ) **الابتداء:** فالفن تاريخى، ويؤسس التاريخ وحقيقة الموجود فى العمل الفنى، أو هو الحفاظ الخلاق على الحقيقة فى العمل الفنى؛ ففى كل حقبة تاريخية تحتاج الموجودات إلى الفن كماهية تاريخية تحقق لها الإنفتاح فى نور الوجود .

- وأما عن المعنى الخامس والأخيروهو عن الأصل فى العمل الفنى؛ فأصل كل من المبدعين والقائمين على الحفاظ على العمل الفنى هو "الفن" ذاته - وهو- الموضوع الذى دارت حوله هذه الدراسة لأن الفن -عند هايدجر- أسلوب مميز لحدوث الحقيقة بحيث تصبح حقيقة تاريخية، وعلى هذا، فلا غرو أن يقف "الفن" على قدم المساواة مع "الفلسفة" فى الكشف عن معنى الوجود والحقيقة .

الخاتمة

الخاتمة

حدث هايدجر ثورة استطيقية ، وهى امتداد لاشك فيه لثورة [illegible] فما هى أهم ملامح تلك الثورة فى ضوء "الهيرمينوطيقا" بمعانيها المختلفة أو فى ضوء "تفسير" هايدجر لماهية العمل الفنى فى محاضرته عن الأصل؟ وللإجابة على هذا التساؤل الأخير نشير إلى أمرين:

الأول هو أهم ملامح تلك الثورة، **والثانى** هو إيجاز المعانى المختلفة التى تم استخلاصها لهيرمينوطيقا "الأصل" فى العمل الفنى، وهى المعانى التى سبق الإشارة إليها فى سياق البحث.

أما عن الأمر الأول وهو أهم ملامح الثورة الاستطيقية عند هايدجر ، فقد أمكن إيجازها فى سبع نقاط كما يلى

أولاً : إرجاع العلاقة الأبدية بين "العمل الفنى" و"الفنان" إلى حد ثالث هو "الفن" " بو " "الأصل" الذى يستمد منه كل من الفنان والعمل الفنى مالهما من مكانة، وذلك فى مقابل "التفسير الذاتى" لعملية الابداع الفنى، وهو الذى يرد العمل الفنى إلى نشاط الفنان.

أما عند هايدجر ، فتعنى هيرمينوطيقا "الأصل" ما يلى:

١) "ترك" الفنان للعمل الفنى كى يصدر عنه.

٢) "ترك" العمل الفنى للفنان كى يصدر عنه.

٣) انبثاق الفن عن كليهما الفنان والعمل الفنى

ثانيا تطبيق المنهج الفينومينولوجى على "الظاهرة الفنية" [illegible]

لا كحالة [illegible] أو العمل الفنى [illegible]

ظاهرة معيشة، أو تتبع ظاهرة العمل الفنى التى تظهر نفسها بنفسها من أجل تمييز العمل الفنى عن الأداة، والشئ الخالص فضلاً عن الاهتمام الخاص بالكشف عن ماهية الفن بالعودة إلى ظاهرة العمل الفنى القائمة فى عالم الواقع.

ثالثاً : لم يعد الانسان عند هايدجر -فى مشهد حدوث الحقيقة- هو الفاعل الحقيقى؛ بل أصبحت "الحقيقة" ذاتها فى ظهورها من خلال وجود الإنسان هى الفاعل الحقيقى. والأمر الهام فى العمل الفنى لا فى انتاجه؛ وانما فى ماهيته بوصفه " ... تكشف عن الوجود"، والعمل والفنان مجرد أداتين لهذا الحدوث؛ أى أن الإنسان لم يعد مقياساً للعمل الفنى بقدر ما هو "راع" لحقيقة الوجود، أو هو قناع "الوجود الحى" بوسعه أن يفترض تشكيلات متنوعة للحقيقة.

رابعاً : لم يعد مجال الحقيقة هو المنطق؛ بل أصبح "الحقيقى هو موضوع الاستطيقا وليس "الجميل"؛ أما عن تعريف الجمال عند هايدجر، فيمكن أن نستنتج أنه "أحد أساليب انفتاح الحقيقة فى العمل الفنى، أو هو ظهور الحقيقة ذاتها من خلال العمل".

خامساً : أصبحت "الحقيقة" التى تحدث فى العمل الفنى موضوعاً ومحمولا فى آن واحد؛ فهى "موضوع" لأنها تؤسس نفسها فى العمل الفنى، وهى "محمول" لأنها والعمل الذى تحدثه نتاج للانسان والحفاظ الانسانى على ذلك العمل، ... الوجود نداء للإنسان، ولاتحدث بدونه.

سادسا : أصبح "السؤال عن الأصل" في العمل الفنى مرتبطا بماهية الحقيقة التي هي حقيقة الوجود ثم يؤكد على الصلة بين الجمال والحقيقة أو الاستطيقا والانطولوجيا عند هايدجر .

الأمر الثاني : وهو إيجاز لمعانى "هيرمينوطيقا الأصل" التـى توصلنـا إليهـا فـي سياق البحث.

"الهيرمينوطيقا" عند هايدجر تشير إلى حـدث "الفهـم" بمـا هـو كذلـك ، فبأى معنى فهم هايدجر موضوعات "الأصل في العمل الفنى"؟

أولاً : هيرمينوطيقا الشئ والعمل الفنى تقوم على "التسليم" بأن العمل الفنى "شئ" متأثرا في ذلك بتيار الميتافيزيقا الغربى فـى فهمـه للوجـود والتفكـير فيه ابتداءً من شيئيته، ومع ذلك فالعمل الفنى بوصفه شيئاً حد مختلف عـن الأدة التى نتتجها لغرض ما، وعن الشئ الخالص؛ إنه وسيلة الفنـان والفـن معاً في الكشف عن حقيقة ما هو موجود.

ثانيـاً : هيرمينوطيقـا الصـراع بـين العـالم والأرض فـى وحـدة العمـل الفنـى، وحـدوث الحقيقـة فـى ذلـك العمـل تعنـى أن ذلـك "الحـدوث" مـرادف "للإحضار" و "الإظهار"؛ أى أن الحقيقـة تضـع نفسـها فـى العمـل الفنـى بالفعل، وهو الأمر الذى ينطوى على معنى الصيرورة والفاعليـة كمـا فـي مثال "لوحة فان جوخ" الشهيرة.

أما عن معانى هيرمينوطيقا الصراع بين العالم والأرض فـى وحـدة العمـل الفنى فيمكن إيجازها فى ثلاثة معان ·

١) "فهـم العلاقـة بينهمـا مـن خـلال التوتـر الداخلـى بـين الأرض (كأسـاس ابداعي للأشياء) والعالم والعمل الفنى يصور ذلك التوتـر فـى "شـكل مـا"

هو الشكل الفنى، ويحقق الصراع بين العالم والأرض الانفتاح المستمر للعمل بوصفه موجوداً.

٢) **فهم العلاقة بينهما من خلال "الانفتاح" على العالم**؛ فما هية الفن هى التحرك فى المجال المفتوح الذى يتجه ذلك العمل، وفى ذلك "يترك" العمل الفنى الأرض لتكون كذلك أو يؤسس "الفنان" على "الأرض" العمل الفنى، وفيها يكون "سكنه" فى العالم .

٣) **قلب الفهم التقليدى للحقيقة**، فلم يعد تطابقاً بين الفكرة والشئ الموجود فى الواقع؛ فالعمل الفنى يجعل الأرض فى "المنفتح" بحيث يصبح "الجمال" مظهراً من مظاهر تجلى "الحقيقة" مما يعبر عن الطريقة الانطولوجية التى فهم بها هايدجر الجمال .

(ثالثاً) معانى هيرمينوطيقا الحقيقة والفن فى ضوء ما يلى :

(١) تأسيس الحقيقة لذاتها فى العمل الفنى :

تقوم الهيرمينوطيقا فى هذا الصدد على توضيح أمرين :

أ) أنها "تختنيس" hnites أو نوع من المعرفة والرؤية أو هو "أليثيا" بمعنى الكشف بعد الحجب والخفاء.

ب) أنها "إبداع" يتجه صوب الموجودات، ويحولها من الحجب إلى الانكشاف من خلال العمل الفنى كمجال لحدوث الحقيقة.

- أما عن معانى الهيرمينوطيقا فى تأسيس الحقيقة لذاتها فى العمل الفنى" فهى -كما سبق شرحه تفصيلا- ستة معان :

١- الإحضار.

٢ - الدلالة والاشاره

٣ العلاقة الجدليه

٤ - الصراع بين العالم والأرض.

٥ - الانشقاق والانتماء معاً

٦- القرب والبعد معاً.

(٢) معنى هيرمينويطيقا العمل الفني بو "جشطلت" أو شكلاً ونموذجاً هو "عودة الصراع بين العالم والأرض إلى الأرض، وثباته في الشكل أو النموذج الفني، بمعنى حضور "الحقيقة" في ذلك الشكل، وذلك بعد توظيف الأرض كي تكون ذاتها؛ أي إستخدامها بهدف الكشف عن حقيقة الموجود.

(٣) معاني هيرمينويطيقا الحفاظ على العمل الفني بوصفه معرفة :

أ) "**الوقوف الواعي** في الصراع القائم بين العالم والأرض في وحدة العمل الفني"، أو الوقوف في انتاج الموجودات بوصفه معرفة ورؤية.

ب) **الاندماج مع الحقيقة** الحادثة في العمل الفني.

جـ) "**ترك**" العمل ليوجد في انفتاح الموجودات التي تحدث في ذلك العمل، و "الترك" هنا معرفة وإرادة؛ وهو مقدمة لاغنى عنها لانكشاف الوجود من جانب الفنان. وللترك معنيان :

١- ترك العالم كي يضفي المعنى على الأرض.

٢- ترك الأرض كي تستوعب العالم.

(٤) أما عن معاني هيرمينويطيقا الحقيقة بوصفها شعراً فهي كما يلي.

أ) "**شاعرية الفن**" بوصفه إنشاءً وابداعاً وخلقاً

ب) **"القول أو تسمية الموجود"** كمشروع للكشف عنه

جـ) **"الحفاظ الخلاق"** على الحقيقة مى العمل الفنى.

د) **"تأسيس الحقيقة"** بمعنى الهبة، والارساءة والابتداء .

هـ) **"السؤال عن الأصل فى العمل الفنى"**. وهو السؤال الذى بدأ هذا البحث منه -وقد إتضح أن هذا "الأصل" فى فهم هايدجر هو "الفن ذاته" بوصفه أسلوباً مميزاً لحدوث الحقيقة مؤكداً بذلك أن الاستطيقا -بصفة أساسية- أنطولوجيا، وأن الفن -فى نهاية المطاف- إن هو إلا بحث فى الوجود والحقيقة.

"والله ولى التوفيق"

ئمة المصا ر والمراجع

(أولاً) المصادر الألمانيـــه

-Heide er, M. : " Der Ursp g des kunstwerkes" , Phillipp reclan j ., Stuttgart, Germany, 1988.

:"Sein und Zeit", 10. auf., max Niemeyer verlag. Tübingen, Germany, 1963.

: "Beiträge Philosophie" (vom Erei 's), gesamtaus be. B. 65 hera - eg. Von F.W. von he ann, Frankfurt Am Main, 1989.

: "Was Ist Metaphysik?", Vittorio kloste an, 1955, Frankfurt Am Main, 7. auf., Germany, 1955.

(ثانيا) المصادر الأجنبية المترجمة

-Heide er, : "The Ori of Art Work", trans. by Hofstadter, Albert in "M. Heid er: Poetry, Language and Thought", Harper Colophon books, Harper & Row Publishers, New York, 1971.

- Heidegger, M : "Being and Time", trans by John Macquarrie & Edward Robinson, Basil Blackwell, Great Britain, 1963

"An Introduction to Metaphysics", trans, by R. Manheim, Yale Uni Press, London, 1959, 6th printing, 1974.

(ثالثا) المراجع الأجنبيـة

- Franzen, Winfried : "Martin Heide er", J.B. Metzlersche verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1976.

-Kockelmans, Josoph, J. : "He en c Phenomenology: Lectures and essays", Uni. Press of America, U.S.A., 1988.

: " On the Truth of Being "Reflections on Heide er's Later P osophy, Indiana Uni. Press, Bloo gton, U.S.A. , 19 .

: "Heide er on Art and Art Works", Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1985

- Rahner, Richard, E " Hermèn ics; interpretative Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heide er, and Gad er", Northwestern Uni. Press, Evanston, U.S.A., 1969.

- Slaatte, Howard A. : " The Philosophy of Martin Heide er", Uni. Press of America, inc., U.S.A., 1984.

-Wyschogrod, Michael : "Kierkegaard and Heide er", Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1954.

(را.) المراجع العربية

-روديجر بوبنر : " الفلسفة الألمانية الحديثة "، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة و تقديم عبد الأمير الأعسم، سلسلة المائة كتاب، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٧م.

-زكريا إبراهيم : " فلسفة الفن في الفكر المعاصر "، سلسلة دراسات جمالية (١) مكتبة مصر، الفجالة، القاهرة، ١٩٦٦م.

-عبد الرحمن بدوي : " دراسات في الفلسفة الوجودية "، ط٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٦م.

-عبد الغفار مكاوي : " مدرسة الحكمة "، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٧٠م.

-عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، ترجمة ودراسة وتعليق-سلسلة النصوص الفلسفية-دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٧م.

ثبت بأهم المصطلحات الفلسفية
الواردة فى   ضرة "الأصل فى
العمل الفنى " عند   يدجر

(A)

Abgeformeten Stoff	formed Matter	المادة التي تشكلت من خلال الصورة
angen	beginning	الابتداء
gefertig	g made,	الوجود المصنوع
An	presence of everything present	حضور كل ما هو موجود (حاضر)
	aesthetics	الاستطيقا
( )	g-up (of ld)	وضع العالم
		تفسير (توضيح)
	)	
	pr at	المحافظ (على العمل الفنى)

(D)

	g- there	الوجود- هناك(الآنية)
	poetry	الشعر
		شعرى(شاعرى)
	Projection	المشروع الشعرى
	serviceability	إستخدام (توظيف)
	thing-	وجود الشئ
	thing-ly (of)	العمل (الفنى)
	thingness of	شيئية الشئ
	)	
	unity of a of	وحدة تؤلف بين المعطيات الحسية المتنوعة
	ke	يفسح المكان
)	esta g (it	تأسيس الحقيقة لذاتها

Empfangen	receiving	تلـقى
Empfindungen	sensibility	الإدراك الحسى
Entber g – des Seienden	uncovering of beings (deconcealing)	كشف الموجودات
Entnehmen	incorporating	تجسيد
Entwerfende Sagen	projection Sa g	القول الذى يتخذ هيئة المشروع
Erde	earth	الأرض
E e des W	Earthly aracter	السمة الأرضية
ung	lo	كشف
en	a ce	الظهور

(F)

F	form	الشكل

(G)

	g ed	الموجود الإبداعى (الناتج عن عملية الأبداع)
ehen	happ g	الحدوث
ehen der (s) W eit	happ g of T	حدوث الحقيقة
alt	fi (sh) morphe	شكل (نموذج)
	g	الإرساء
dwerk		الحرفة
H ge	holy	المقدس
Herkunft	so	مصدر
H eneutik	h en c	هيرمينوطيقا
Hermeneutische el	hermeneutical le	الدور الهيرمينوطيقى

Hermeneutische - Phänomenologie	hermeneutic phenomenology	الهيوميوتو حب الهيرميوطيقة
Herstellung (der Erde)	setting forth (of the earth)	إنتاح الأرض
Hervorbringen (Verfertigen)	making	صناعة
	(I)	
Interpretation	interpretation	تفسير
igkeit	intimacy	الصلة الحميمة
Inständigkeit	standing within	الوقوف- في
InsWerk-Se der Wahrheit	the setting into-work of truth	وضع الحقيقة في العمل الفني
	(K)	
Kunst	art	الفن
ler	artist (Technites)	الفنان [العامل اليدوى أو الفنان(عند اليونان)]
k	work of art, or art work	العمل الفني
	(L)	
La	letting	ترك
Lichtung	clearing lighting	الإنارة
Logos	Logos	اللوجوس (الكلمة)
	(M)	
e g	co cation	الإتصال
	(N)	
N en	na g	التسمية(إطلاق إسم ما)
	(O)	
ene	open	المنفتح
eit	op ess	الإنفتاح

(P)

Poesie	poesy poetizing	الشعر

(R)

Riss	rift (fissure)	شق أو معركة (بين العالم والأرض)

(S)

Schaffen	creation	الإبداع (الخلق)
Schenken	bestowing, endowing	الهبة
Schönheit	beauty	الجمال
Sein des Seienden	being of beings	وجود الموجودات
Sein-in-der-Welt	being-in-the- world	الوجود -في- العالم
Seinsfrage	The Question of Being	سؤال الوجود
Sich-ins Werk-S	Setting-itself-into-a- Work	تأسيس الحقيقة لذاتها في العمل الفني
Sprung	leap	وثبة
Stiftung	founding	تأسيس (الحقيقة)
Stoff	matter	المادة
eit	striving, B	معركة
Symbol	symbol	رمز

(T)

Träger von Merkmalen	bearer of	حامل الصفات

(U)

Übereinstimmung	conformity, agreement	إنطباق أو إتفاق (الحقيقة مع الواقع)
Un-Entborgenen	The un- uncovered	المنغلق (المحتجب)
UnSagbare	Unsayable	لا يمكن قوله أو التعبير عنه

Unterbau	sub cture	البنية التحتية
Un-Wahrheit	un-Truth	اللاحقيقة
Unverborgenheit	unconcealèdness	الإنكشاف
Ursprung	origin, cause beginning, source	الأصل
Urstreit	p l conflict	الصراع الأصلى
	(W)	
Wahrheit	truth	الحقيقة
Welt	world	العالم
Werden	becoming	الصيرورة
Werksein	work-being	وجود العمل (الفنى)
Wesen	essence, nature	ماهية
wesen des - Werkseins	essence being	ماهية وجود العمل (الفنى)
Wirklichkeit - des Werkes	The actual reality of the work	الوجود الواقعى الفعلى للعمل (الفنى)
Wi	kno g	المعرفة
Wollen	W g	الإرادة
	(V)	
Verber g	concealment, concealing	الإحتجاب
V gen	refusal	الرفض
(Sich) Verchli de	self closing	المنغلق على ذاته (المحتجب)
Verchlo e	The Closed	المنغلق (الأرض)
V g	d l	الإنكار
	(Z)	
g	equipment	الأداة
Zeugsein des ges	equipmental Quality of equip t	السمة الأداتية للأداة